

Edição 75

CIBER  **TEOLOGIA**
Revista de Teologia & Cultura



Cristianismo e sexualidade

ARTIGOS

NOTAS

DOCUMENTOS

Edição 75

CIBER  **TEOLOGIA**
Revista de Teologia & Cultura

Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura.
São Paulo-SP, Brasil: Paulinas Editora.
Periodicidade quadrimestral – ISSN: 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Janeiro / abril 2024

Este periódico está indexado na ATLA-Catholic Periodical and Literature Index® (CPLI®)
[www: <http://www.atla.com>], um produto do American Theological Library Association: 300 S.
Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com.
Indexado também pela LATINDEX

Diretoria

Diretora geral: Ágda França
Responsável da área: Vera Ivanise Bombonato

Redação

Editor científico: João Décio Passos
Revisão: Equipe Paulinas
Atualização do portal: Equipe Paulinas

Conselho Científico

PhD. Vera Ivanise Bombonato – Núcleo de Catequese Paulinas – NUCAP
PhD. Pedro Fernández Castela – Universidad Pontificia Comillas – Espanha
PhD. Matthias Grenzer – Pontificia Universidade Católica de S. Paulo – PUC/SP
PhD. José María Vigil – Portal teológico Servicios Koinonía – Panamá
PhD. Antonio Francisco Lelo – Núcleo de Catequese Paulinas – NUCAP
PhD Francisco Aquino Junior FCF/UCP
PhD Wagner Sanchez Lopes – PUC/SP



Rua Dona Inácia Uchoa, 62
04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3500
<http://www.paulinas.com.br> – editora@paulinas.com.br

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2024

SUMÁRIO

EDITORIAL

Cristianismo e sexualidade.....	3
JOÃO DÉCIO PASSOS (EDITOR)	

ARTIGOS

O paradigma da lei natural: sua origem e aplicação no magistério católico.....	10
GILBERTO DIAS NUNES	

El Jesús de los evangelios y los grupos excluidos por su diversidad sexual	26
HUGO CÁCERES GUINET	

Sexualidade e gênero: estigmatização, regulação e controle.....	43
INGRID ALVES CONCEIÇÃO LUIZ E AUGUSTO DE PAULA SOUZA	

Igreja Católica Romana e a homossexualidade: visão da moral sexual católica a partir da análise de documentos oficiais	57
SÍLVIA GERUZA F. RODRIGUES	

LGBTFOBIA: gênese, modos de expressão e sua criminalização no contexto brasileiro	74
ANTONIO CARLOS RIBEIRO	

Eucaristia positiva: teologia sacramental e vivência HIV	91
SAMUEL JÔNATAS GARCIA DE ARAÚJO	

Conflitos e intolerância religiosa no Brasil contemporâneo: análise e perspectivas para a coexistência pacífica	106
JOSÉ RINALDO DOMINGUES DE MELO	

NOTA

As mulheres nos escritos paulinos	114
JOSÉ CARLOS BARCALA	

DOCUMENTOS

Dicasterium pro Doctrina Fidei.....	126
Discurso do Santo Padre.....	130



EDITORIAL

CRISTIANISMO E SEXUALIDADE

A evolução das espécies produziu os seres sexuados na sua longuíssima temporalidade de diversificação da vida na terra. A polaridade masculina e feminina fez parte da invenção da vida que foi se complexificando e ganhando estruturas cada vez mais robustas e autônomas. O que antes no universo celular se reproduzia por desdobraimento de um “feminino” universal foi adquirindo estrutura bipolar, de forma que a necessidade do contato/encontro entre as duas secções vivas distintas tornou-se a regra de perpetuação dos seres mais complexos.

As espécies animais são sexuadas, divididas em duas secções (*sexus*) e só se reproduzem a partir do encontro das duas partes cortadas (*secare*, do latim = dividir, cortar). A vida sexuada é necessariamente contato com as diferenças, incompletude que se completa para gerar o novo ser. O mito grego do andrógino original expressa simbolicamente essa realidade primordial da espécie. Na narrativa, este ser completo queria invadir o céu e como castigo Zeus o cortou ao meio, criando o ser sexuado que somos hoje. O desejo de se colar de novo nunca mais nos abandonou. Para alguns exegetas, na narrativa javista da criação (Gn 2,21-22) a mulher feita da costela (*Tzela* = lado em hebraico) do varão é um resquício dessa mitologia. Contudo, o que na mitologia grega é castigo, na hebraica é presente do Criador.

Estas interpretações da sexualidade têm suas ancoragens em antropologias mais negativas ou positivas sobre a condição humana concreta. E, como se sabe, a criação boa da cosmovisão hebraica foi soterrada por uma antropologia grega da decadência material, sobretudo a partir do contato com o neoplatonismo. O fato é que a condição sexual está como outras dimensões da espécie humana enquadrada em um universo interpretativo que revela os diferentes modos de encarar este instinto e de dar a ele um lugar julgado necessário para a convivência humana. A divindade autora dos sexos vai oferecer as regras de controle sobre o seu significado e o seu correto exercício nas relações sociais. As culturas foram constituídas com este ingrediente natural; não puderam ignorar nem sua força positiva e nem seu poder destrutivo, quando vivenciado como desejo que se renova e, por isso mesmo, insaciável. O fato é que as divindades nunca deixaram de reger a vida



sexual, embora possam exigir as mais variadas vivências: prostituição sagrada nos ritos de fertilidade, regras heteronormativas para as relações sexuais, castração de sacerdotes, proibição de incestos, celibatos para homens e mulheres, práticas poligâmicas ou monogâmicas, fidelidade conjugal etc.

O que nas espécies animais não racionais é, via de regra, regulado pelo instinto, em nossa espécie a cultura assume um controle não menos rigoroso. Os interditos sexuais acompanham o *Sapiens* desde que se tem notícia, das regras matrimoniais até os rituais de castração em alguns sistemas de crença. Sexo exigido, liberado ou proibido. Porém, sexo sempre controlado por uma lei superior. A cada sistema de crenças uma regra de controle do incontável desejo de copular com algum parceiro/parceira. A relação entre prazer-cópula conhece seus primeiros controles nas normas religiosas. As regras matrimoniais foram institucionalizadas a partir destas referências narradas pelos mitos de origem (antropogonias), ritualizadas nas cerimônias e regradas pelas normas morais. O processo civilizador se encarregou de construir os meios de controlar o que os instintos solicitam pelo princípio do prazer.

Com efeito, a condição genética e estrutural de grande parte das espécies vivas e de todos os animais não parece ter sua justa correspondência como construção cultural na espécie *Homo*, ou seja, como significação universal do que determina a vida animal. Convivem em um paralelismo até agora irreconciliável o mecanismo biológico determinante da espécie *homo* e as interpretações inânimes sobre os mesmos. De um lado, o dado mais universal imediato e revelador do que somos, de outro as significações que o ocultam na intimidade como tabu social e, até mesmo, como obsceno e como porta do pecado. A sexualidade demarca o antagonismo mais nítido entre o natural e o cultural, entre o necessário e o esbanjado, entre o mais desejado e o mais evitado, entre o inevitável e o evitável. Os controles culturais sobre os instintos sexuais instauram uma ambiguidade nas sociedades, um desconforto entre os desejos e as normas. Não há uma sequência harmônica entre *instinto-desejo* e entre *desejo-norma* que seja capaz de fundamentar a convivência dos distintos desejos no interior da mesma sociedade feita de sujeitos iguais. Os direitos iguais constituem, ainda, um horizonte utópico que carece de consensos reais e, ainda mais, de traduções políticas e legais. Os mitos de origem da heterossexualidade produziram e produzem heteronormatividade desde o mundo antigo, deixando em desamparo os indivíduos homossexuais. Os gregos encontraram uma explicação natural para eles. O hebraísmo e, mais tarde o cristianismo, vieram neles um desvio da natureza criada por Deus: expressão da decadência da natureza, comportamento intrinsecamente mal.

É neste enquadramento paradoxal que os desejos e práticas homossexuais foram interpretados pelas culturas e, de modo proibitivo, nas tradições semitas. Em nossos dias, a heteronormatividade



destas fontes, de modo particular na matriz cristã, constitui uma das questões mais cruciais quando elas se confrontam com a emergência social, política e cultural dos sujeitos homossexuais, de modo crescente nas nações ocidentais. A condição natural e revelada da polaridade masculina e feminina deixa exclusivamente ao sabor da luta histórica a busca de direitos iguais dos sujeitos homossexuais. Desamparados pelos mitos, desamparados pela natureza boa criada por Deus, os homossexuais avançam na busca de um lugar cidadão na história. Mas, mais que essa discrepância entre os direitos sociais e o ordenamento moral cristão que acompanha regularmente a história das tradições cristãs, trata de uma polarização visível no contexto ocidental. Ao que parece, a crescente afirmação dos direitos homossexuais no âmbito secular é seguida proporcionalmente pela homofobia religiosa (cristã, bíblica e eclesial), postura que extravasa os territórios estritamente religiosos e busca traduções políticas e legais nos parlamentos e nas cortes jurídicas.

Cristianismo e homossexualidade se mostram, assim, como polos muitas vezes opostos e, para o senso comum, como práticas irreconciliáveis. Trata-se de um território ainda minado para o mundo cristão que se edifica não somente sobre fontes escriturísticas, mas também sobre tradições que leram essas mesmas fontes. A ideia consolidada de uma oposição irreconciliável entre a moralidade cristã e a experiência homossexual se inscreve na longa duração das tradições judaica e cristã, sendo que deste acervo retira normas morais para a convivência de seus fiéis. Mas, a cultura ocidental recebeu e reproduziu igualmente estes valores. As visões homofóbicas alojadas nas sociedades atuais são heranças morais dessas fontes milenares, embora nem sempre a elas se refiram um modo consciente e deliberado. Contudo, como as ideias não costumam mudar as condições humanas reais, a homossexualidade permanece no seio do cristianismo como um desafio às soluções legais e às doutrinais simples, recebidas e transmitidas na longa temporalidade. A teologia se encontra perante este dado histórico com sua missão de reler permanentemente as narrativas, as normas e os costumes de forma a superar os anacronismos, os fundamentalismos e as simplificações.

E a distância entre a moral cristã e a história atual se amplia, na medida em que os homossexuais vão se assumindo como tais e se organizando em movimentos sociais, vão conquistando espaços social e político, assumindo a posição sujeitos de direito e conquistando o direito civil de se unirem como casais. A distância se revela mais aguda quando a discriminação homossexual se torna ilegítima e criminosa e a homossexualidade deixa de ser considerada uma doença a ser curada por terapias. A doutrina cristã, ao menos a doutrina tradicional, vai adquirindo não somente uma condição de superação, como também de narrativa que favorece o preconceito e, até mesmo, a criminalização. A solução clássica de transgressão da natureza e, portanto, de



prática pecaminosa e o reforço moderno de desvio de personalidade (doença) já não gozam mais do conforto de antes. Nem crime (direito de ser, cidadania), nem doença (tendência de personalidade). Essa consciência que vai se tornando cada vez mais comum traz consigo um agravante para a moral cristã tradicional, quando as explicações científicas se confluem para a afirmação da homossexualidade como tendência inata, portanto de uma condição natural na espécie humana. A tradução moral é imediata: se se trata de algo natural não cabe mais a doutrina do desvio intrinsecamente mau por ser uma transgressão da natureza. Por essa razão, o parâmetro moral da “lei natural” se encontra, ao que tudo indica, em um beco sem saída.

O campo minado da questão homossexual foi configurado desde as origens do grupo de seguidores de Jesus Cristo, herdeiros diretos da moralidade judaica, mas não menos banhados tanto das referências éticas das escolas gregas, assim como da moralidade comum do mundo Greco-romano. Talvez o próprio cristianismo já tenha nascido em um território minado, onde a questão parece ter sido evitada ou, então, não tenha sido considerada relevante para os autores dos Evangelhos e, até mesmo, pelo Apostolo Paulo que insere a temática no âmbito mais amplo da idolatria (Rm 1,24-26). Falta, de fato, no Novo Testamento uma referência exclusiva e direta, como se pode extrair de Levítico (Lv 18,22; 20,13). Sem dúvidas, o texto paulino faz um confronto entre a moral judaica que condena explicitamente a prática homossexual e a moral helênica que permitia a prática no espaço dos cultos e da vida cotidiana. Além do mais, o Apostolo lança mão do conceito de lei natural, já bem formulado pela tradição estoica na qual se inseria.

O silêncio dos autores dos Evangelhos é eloquente e faz emergir perguntas, talvez sem repostas. Como Jesus de Nazaré teria encarado a questão no âmbito da moralidade judaica? Para os autores neotestamentários a homossexualidade era uma temática moralmente resolvida a ponto de dispensar mencioná-la nas narrativas sobre Jesus e, antes, nas orientações paulinas? Ou, na posição inversa, teria sido uma temática tão espinhosa para os seguidores do Mestre a ponto de ser evitada de maneira direta? Não faltarão hipóteses de trabalho para os analistas dos textos dos Evangelhos.

Mas o texto paulino acima referido oferece de forma muito sucinta aquilo que o edifício moral cristão construiu na sua longa temporalidade: a consideração de que a prática homossexual é uma aberração antinatural e, por essa razão, considerada um pecado. Foi, de fato, a partir da categoria “lei natural” que as normas e as reflexões morais foram construídas na história do cristianismo. E mesmo para a tradição protestante que abandonou deliberadamente as categorias gregas, a ideia de perversão da criação natural divina tem sido adotada no decorrer da história e adquire hoje formulações e posturas radicais entre os cristãos fundamentalistas.



A leitura fundamentalista retira da textualidade bíblica suas referências normativas. Não se trata, evidentemente, de uma leitura literal e neutra, mas, como toda leitura, é feita a partir de pré-conceitos, como explica o filósofo Hans-Georg Gadamer. Os pré-conceitos constituem os pressupostos que todos possuem e que, condicionam as interpretações perante as mensagens recebidas. Neste sentido, toda leitura é seletiva, jamais neutra, ou seja, centrada na objetividade do texto. A leitura de um texto bíblico não está, assim, isenta de critérios que permitem escolher e rejeitar, destacar ou relativizar, universalizar e particularizar, explicitar ou ocultar determinadas passagens bíblicas. O recurso às fontes bíblicas para justificar a condenação à homossexualidade é recorrente entre os adeptos da leitura bíblica fundamentalista, leitura que avança com força para os espaços públicos, por meio de jargões e de condenações da malfadada “ideologia de gênero”. O princípio da escolha seletiva feita a partir dos pré-conceitos consolidados na visão dos leitores se mostra ativo nessas posturas e operação político-religiosas. O sujeito homofóbico faz leitura homofóbica da bíblia. O machista faz leitura machista. O intolerante faz leitura intolerante, e assim por diante. A seleção de passagens bíblicas não pode ser transformada imediatamente em norma de conduta atual ou em critérios de julgamento moral. É preciso discernir os significados textuais e sintonia direta com o discernimento da realidade atual e vice-versa.

Neste sentido, a teologia tem um papel de discernimento crítico da realidade presente e das fontes da fé e um papel criativo de confrontar os dois polos. Desta função não pode ficar de fora nem os textos bíblicos e nenhum aspecto da realidade presente. Vale lembrar o que ensina o Vaticano II sobre o discernimento dos *sinais dos tempos* no número 44 da Constituição *Gaudium et spes*: a) como dever de todo povo de Deus, dos pastores e teólogos; b) como ato de ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens de nosso tempo; c) como julgamento da realidade feito a partir da Palavra de Deus e com a ajuda do Espírito Santo; d) com o objetivo de que a própria Verdade revelada seja melhor compreendida e apresentada de modo mais conveniente.

A tarefa de discernimento da realidade presente a partir da Palavra e desta a partir da realidade constitui a essência deste método. Dessa forma, as “linguagens de nosso tempo” devem ser acolhidas e discernidas em cada época e lugar. As linguagens sobre a homossexualidade não estão fora dessa tarefa metodológica que exige pensar e repensar ao mesmo tempo o presente (a emergência social, política e jurídica dos sujeitos homossexuais) e o passado da longa tradição, cujo coração reside na Palavra revelada. Em continuidade direta com esta orientação conciliar, posiciona-se o Papa Francisco, quando afirma que a homossexualidade não é crime e nem doença (mas condição humana) e afirma que o pecado a que possa estar relacionada deve ter como critério fundamental a caridade (entrevista à *Associated Press* em 25 de janeiro de 2023). Em



poucas palavras, o Papa recoloca a temática no seio da Igreja, para além das doutrinas morais fixas, dos tabus e dos preconceitos.

A emergência dos sujeitos homossexuais não pode despertar teologias homofóbicas, sob pena de traição dos ensinamentos conciliares, mas, antes, dos ensinamentos de Jesus de Nazaré. Ao contrário, deve ser acolhida como um dado da realidade presente a ser discernido, ou seja, colocado em uma circularidade com as fontes bíblicas. A mútua relação entre as fontes reveladas e a realidade presente produz interpretações mais “convenientes”, conforme ensina o Concílio na referida passagem. E, de novo, Francisco nos ensina quando interrogado novamente sobre a questão; convida a “olhar para Jesus” no momento de considerar os homossexuais. É da prática e do ensinamento radicalmente inclusivo e misericordioso de Jesus que se deve retirar o critério de julgamento da relação dos cristãos com todos os sujeitos, de modo particular com os sujeitos excluídos.

Ciberteologia acolhe o desafio de entrar neste território ainda minado, apesar de ética de Jesus e apesar dos avanços políticos da sociedade atual. Os Artigos oferecidos são aperitivos de uma problemática ampla e complexa a ser inserida na reflexão acadêmica e na vida das comunidades eclesiais. São reflexões que resgatam experiências e debates que desafiam a reflexão da fé; experiências reais que exigem revisão das posturas morais e, até mesmo científicas, que isolaram a homossexualidade como tabu e contribuíram com as expressões homofóbicas que se encontram ainda hoje em plena operação.

“Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há macho e fêmea, pois todos vós sois um, em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

João Décio Passos
Editor



ARTIGOS

O PARADIGMA DA LEI NATURAL: SUA ORIGEM E APLICAÇÃO NO MAGISTÉRIO CATÓLICO

[THE PARADIGM OF NATURAL LAW: ITS ORIGIN AND APPLICATION IN THE CATHOLIC MAGISTERIUM]

GILBERTO DIAS NUNES

Resumo: A definição de lei natural tem suas raízes no pensamento grego, entre os pré-socráticos. No período da Patrística, com o encontro da teologia cristã e a filosófica grega, os Padres da Igreja passam a fazer amplo uso do conceito de lei natural ao abordarem a questão da natureza do homem criado por Deus. O termo foi se consolidando ao longo da história do cristianismo, especialmente a partir de Agostinho que recebeu influência de Platão e Tomás de Aquino que recebeu influência de Aristóteles. Analisaremos o conceito de lei natural em sua relação com a lei eterna e a lei positiva ou humana. Apresentaremos o paradigma da lei natural como categoria analítica assumida pelo magistério oficial da Igreja Católica em vários documentos. Neste sentido, a questão central que nos interessa é entender o processo que deu origem ao conceito filosófico-teológico da lei natural e como essa teoria acabou sendo aplicada no Magistério Oficial Católico. A partir de uma análise bibliográfica, indagamos: o conceito filosófico-teológico da lei natural pode ser considerado um paradigma ainda válido para o agir cristão? Por opção metodológica, dividimos nossa análise em três pontos intrinsecamente relacionados. Iniciaremos apresentando a origem e aplicação da lei natural; em seguida, verificaremos especificamente se este conceito é um paradigma ainda válido para o agir cristão; por fim, abordaremos a aplicação do conceito de lei natural no Magistério Católico.

Palavras-chave: Lei Natural. Norma Moral. Natureza Humana. Teologia Moral. Magistério Católico.



Abstract: The definition of natural law has its roots in Greek thought, among the pre-Socratics. In the Patristic period, with the meeting of Christian theology and Greek philosophy, the Church Fathers began to make extensive use of the concept of natural law when addressing the question of the nature of man created by God. The term has been consolidated throughout the history of Christianity, especially since Augustine, who was influenced by Plato, and Thomas Aquinas, who was influenced by Aristotle. We will analyze the concept of natural law in its relation to eternal law and positive or human law. We will present the paradigm of natural law as an analytical category assumed by the official magisterium of the Catholic Church in various documents. In this sense, the central question that interests us is to understand the process that gave rise to the philosophical-theological concept of natural law and how this theory ended up being applied in the Official Catholic Magisterium. Based on a bibliographical analysis, we asked: can the philosophical-theological concept of natural law still be considered a valid paradigm for Christian action? By methodological choice, we have divided our analysis into three intrinsically related points. We will begin by presenting the origin and application of natural law; we will then look specifically at whether this concept is still a valid paradigm for Christian action; finally, we will look at the application of the concept of natural law in the Catholic Magisterium.

Keywords: Natural Law. Moral Norm. Human Nature. Moral Theology. Catholic Magisterium.

Introdução

Apresentaremos o paradigma da lei natural como categoria analítica. Buscaremos as raízes da lei natural no pensamento grego, verificando como o termo foi se consolidando ao longo da história filosófica-teológica do cristianismo. No período da Patrística, com o encontro da teologia cristã e a filosófica grega, os Padres da Igreja passam a fazer amplo uso do conceito de lei natural ao abordarem a questão da natureza do homem criado por Deus.

Analisaremos a contribuição de Platão e Aristóteles na formulação do conceito de racionalidade da natureza e na compreensão de bens humanos básicos, constitutivos da lei natural. Tais bens, em linguagem contemporânea devem ser compreendidos como oportunidades, faculdades de realizações que a natureza disponibiliza ao ser humano no uso de sua racionalidade. A questão central que nos interessa é entender o processo que deu origem ao conceito filosófico-teológico da lei natural e como essa teoria acabou sendo aplicada no Magistério Católico. Por isso, indagamos: o conceito filosófico-teológico da lei moral natural pode ser considerado um paradigma ainda válido para o agir cristão?



Por opção metodológica, dividimos nossa análise em três pontos intrinsecamente relacionados. Iniciaremos apresentando a origem e aplicação da lei natural, destacando duas espécies de leis: naturais e jurídicas. Analisaremos como Agostinho e Tomás de Aquino, fundamentando-se no pensamento de Platão e Aristóteles, assumem a racionalidade e a universalidade, como duas características fundamentais da lei. Argumentaremos, que historicamente, a ideia de lei natural tem seu nascedouro no campo político e foi sistematizada em princípios primários e secundários.

Em seguida, verificaremos se o conceito filosófico-teológico da lei natural é um paradigma ainda válido para o agir cristão. Para tal, retomaremos o processo evolutivo do conceito de lei natural, destacando duas concepções filosóficas da Grécia Antiga, que se entrecruzam: a primeira “cosmocêntrica”, inaugurada pelos pré-socráticos; e segunda “antropocêntrica”, iniciada por Sócrates. Assim, apresentaremos como, a partir dessas estruturas filosóficas, o pensamento cristão desenvolveu duas orientações principais para se conceber a lei naturais procedentes de Agostinho que recebe influência de Platão e Tomás que recebe influência de Aristóteles.

Num terceiro momento, abordaremos a aplicação do conceito de lei natural no Magistério Oficial Católico. Este, ao aplicar o conceito de lei natural em seus documentos reivindica para si em seus ensinamentos a autoridade de interpretar não só as Sagradas Escrituras, mas também o significado da lei natural, apresentando, pois como definição de lei natural a sua participação na lei eterna. Destacaremos brevemente os principais documentos do Magistério oficial de Pio IX a Paulo VI, que ancorando-se no paradigma da lei natural e nas posturas teológicas de moralistas, incorreram em erros de compreensão do pensamento de Tomás de Aquino e outros Padres da Igreja, gerando grandes debates e controvérsias entre filósofos, teólogos e a sociedade, ao longo da história da Igreja Católica, o que criou incompreensões na interpretação da Doutrina e sua evolução histórica, com resquícios ainda na atualidade.

Enfim, defenderemos que o paradigma da lei natural, sustentou um modelo de moral sexual católica fechada, fortemente enraizada, ainda nos tempos hodiernos, em documentos oficiais da Igreja e propagada especialmente por setores cristãos conservadores. Por isso, nos propomos a iniciar um debate no espaço público sobre o tema da lei natural, pois entendemos ser este, um caminho a ser construído para o diálogo possíveis entre a Igreja e a sociedade hodierna. Propomos o caminho aberto pela teologia moral personalista, cujas raízes encontra-se no Vaticano II. Com isso, entendemos ser possível abandonar fundamentalismos e teocracias intransigentes e superar um conceito de lei natural fechada que dificulta a ação evangelizadora da Igreja Católica.



1. Origem e aplicação da lei natural

O paradigma da lei moral natural tem suas raízes no pensamento grego, entre os pré-socráticos. O termo foi se consolidando ao longo da história filosófica-teológica do cristianismo, sendo assumido pelo Magistério oficial da Igreja Católica em vários documentos pontifícios sobre o tema da moral. Neste sentido, antes de analisarmos como se deu esse processo de consolidação no cristianismo, apresentaremos brevemente a definição de lei. De modo geral, a

noção de lei é distinta da noção de regra e de norma. A regra (que é termo generalíssimo) pode ser isenta de necessidade; são regras não só as leis naturais ou as normas jurídicas, mas também as prescrições da arte ou da técnica. Norma é uma regra que concerne apenas às ações humanas e não tem por si valor necessitante [...] (ABBAGNONO, 2007, p. 601).

Nesta perspectiva, há apenas duas espécies de leis: “as leis naturais e as leis jurídicas”. Em nossa análise abordaremos a primeira. A partir da filosofia, quatro interpretações de “Lei” são fundamentais para a compreensão da noção de lei natural: “1ª) Lei como razão; 2ª) Lei como uniformidade; 3ª) Lei como convenção; 4ª) Lei como relação simbólica” (ABBAGNONO, 2007, p. 601). Interessa-nos, aqui, a primeira interpretação, para percebermos a evolução do conceito de lei natural e como se deu a assimilação desta, na filosofia e teologia moral cristã. O conceito de lei, encontra-se em Platão, Aristóteles e Zenão ao abordarem o tema da felicidade. Mas, os conteúdos “variam nesses autores, segundo o ideal de felicidade que eles propõem ao homem: alguns são os preceitos da moral platônica, outros da moral aristotélica e da moral estoica” (MONDIN, 2023, p. 398). Neste sentido, mesmo que Platão e Aristóteles usem só de maneira excepcional a “expressão ‘lei natural’, foi graças a eles que o conceito de racionalidade da natureza e de expressividade dessa racionalidade em proposições universais e necessárias acabou prevalecendo na história da filosofia” (ABBAGNONO, 2007, p. 601).

Foi no período da Patrística, com o encontro da teologia cristã e a filosófica grega, que os Padres da Igreja passam a fazer amplo uso do conceito de lei natural relacionando-a lei Divina (eterna), ao abordarem a questão da ordem natural da natureza do homem criado por Deus.

Para Justino, Clemente de Alexandria, Ambrósio, Gregório de Nissa, a lei natural é revelação natural, mas sempre revelação. A natureza do homem e das coisas é criada por Deus, e com as suas leis e tendências indica ao homem a vontade de Deus. Deus é criador e ordenador, e a lei natural tende justamente a manter a ordem das coisas (MONDIN, 2023, p. 398-399).



Ao analisar o pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1275),¹ Mondin (2023, p. 398), define a lei natural como “aquela que contém as normas, os critérios do agir humano diretamente da natureza especificamente do homem”. Desse ponto de vista, “natural” significa “algo conforme às exigências da natureza humana. É a razão que, [...] compreendendo [...] as exigências fundamentais do homem, estabelece e prescreve o que lhe convém fazer ou não fazer para realizar plenamente a si mesmo” (MONDIN, 2023, p. 398-399). O pensamento filosófico-teológico deste santo da Igreja medieval influenciou profundamente a história da filosofia ocidental, chegando aos nossos dias.

Apesar dos sete séculos que nos separam de Santo Tomás, o tomismo sempre esteve presente na história da filosofia; em grande parte devido ao abrigo e ao impulso que recebeu da Igreja Católica. Há dois momentos históricos em que este influxo se expressou mais fortemente: a renovação da filosofia escolástica na idade moderna (especialmente por Cayetano e Francisco de Vitoria, no Renascimento), e a encíclica *Aeterni patris*, de 1879, do Papa Leão XIII, que aconselha a todos os teólogos católicos a desenvolver a teologia a partir dos parâmetros de Santo Tomás (POOLE, 2017, p. 107).

A teoria Tomás de Aquino é inspirada pela “metafísica da ordem de Aristóteles” e pela divisão que faz Santo Agostinho (354-430)² dos “três tipos de leis”:³ lei humana ou positiva (estabelecida por uma autoridade humana), lei natural e lei divina (eterna). As três tem por finalidade o “bem” humano básico. A partir de Tomás de Aquino, destacaremos a relação entre as duas últimas. Pois, o Doutor Angélico frequentemente utiliza o “termo ‘bem’ para se referir a objetos naturais, como a vida, o casamento e a religião” (ZAMPIER, 2023, p. 27). Estes bens são pré-morais e “devem ser compreendidos em linguagem contemporânea como ‘oportunidades’, isto é, faculdades de realizações que a natureza disponibiliza ao ser humano” (ZAMPIER, 2023, p. 79), no uso de sua racionalidade. Assim, fundamentando-se no pensamento de Platão e Aristóteles, a filosofia e

.....
¹ A obra de Tomás de Aquino “foi o ponto culminante do pensamento cristão medieval, sendo até hoje considerado a maior autoridade intelectual da Igreja Católica. O equilíbrio e a moderação de seu trabalho têm sido reconhecidos até mesmo por seus adversários mais ferrenhos. O testemunho da harmonia de seu pensamento [...], reunindo verdades parciais de origem diversa, é lugar comum na historiografia da filosofia. Pode-se dizer tratar-se do pensador mais influente na história do Ocidente” (POOLE, 2017, p. 106-107).

² Aurélio Agostinho, conhecido universalmente como Santo Agostinho, foi bispo de Hipona, cidade na província romana da África e um dos mais importantes teólogos e filósofos nos primeiros séculos do cristianismo. Suas obras influenciaram profundamente no desenvolvimento do cristianismo e filosofia ocidental.

³ Poole (2017, p. 107) resume a “metafísica da ordem de Aristóteles” e a “divisão que faz Santo Agostinho dos três tipos de leis” da seguinte forma: “no cosmos cada criatura tem um lugar onde cumpre a sua função ou finalidade, contribuindo assim para a harmonia universal. Este é um cosmos governado, sustentado pela razão divina, cuja expressão é a lei eterna.



teologia cristã, com Santo Agostinho e especialmente São Tomás dará grande destaque “a duas características fundamentais da lei: a racionalidade e a universalidade” (MONDIN, 2023, p. 398).

Santo Agostinho “atribui o conhecimento da lei natural à *ratio superior*, que é aquela dimensão da razão sobre a qual age a iluminação divina, fazendo assim conhecer à mente humana de modo infalível as *veritates aeternae*” (MONDIN, 2023, p. 399). Posteriormente, Tomás de Aquino, amplia a compreensão e define a lei natural, como “aquela que se encontra inscrita naturalmente na mente e no coração do homem” (MONDIN, 2023, p. 399). Para este pensador medieval, a lei natural é a “*regula et mensura actuum* (regra e medida dos atos humanos)” (I-II, q.90, a. 1), “regra e medida determinada pela razão” (MONDIN, 2023, p. 399). Na evolução de seu pensamento, Tomás de Aquino define a lei natural como “aquela regulamentação dos atos humanos que a razão tira diretamente da natureza humana, examinando aquilo pelo qual o homem tem uma inclinação natural e que, conseqüentemente, deduz como bom e transforma em ação” (MONDIN, 2023, p. 399).

Em sua análise conceitual de lei natural, o aquinata parte da noção de lei humana (lei civil) “numa fórmula que se tornou clássica” e assim define como: “*Quaedam rationis ordinatio ad bonum, ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (uma ordenação da razão para o bem-comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade)’ (I-II, q 90, a. 4)” (MONDIN, 2023, p. 398). A partir da definição deste teólogo medieval italiano, Häring (1960, p. 309) esclarece que “o conceito de lei implica o de norma moral. Mas, acrescenta-lhe a intervenção de uma *vontade* de ordem superior, que proclama e dita esta norma como uma obrigação”. Assim, a lei em sua origem filosófico-teológico “é a manifestação do modo como vive a comunidade e a sua força está na figura da autoridade, que nos primórdios era divina, configurando assim uma lei divina” (EZÍDIO, 2019, p. 58). A lei surge desse modo, com a função de estabelecer um ordenamento para as relações humanas criando, condições básicas para a convivência social. Entendemos assim, que historicamente,

[...] a ideia de “lei natural” nasce no campo político. O problema fundamental do poder político, vale dizer, sua justificação, resolvia-se – até a época dos sofistas no plano teórico, é às vezes até nossos dias no prático – fazendo remontar a estirpe de quem detinha o poder até algum remoto antepassado divino ou semidivino. De qualquer modo, moral, direito positivo e religioso formavam um amassado com o poder político ou, melhor, a reflexão humana ocidental não havia conseguido diferenciar as três esferas ainda que com todas as suas inegáveis conexões (CHIAVACCI, 1997, p. 690).



Neste sentido, uma vez que a lei moral natural se aplica à vida humana e essa está em constante transformação, provoca uma diversidade infinita de novas descobertas de campos de experimentação que colocam em xeque, a possibilidade de uma invalidação do conteúdo secundário da lei natural. Um exemplo claro disso é o sistema de escravidão que se baseava num discurso de que as pessoas escravizadas eram “naturalmente” pertencentes a uma classe social específica e desta não poderiam sair. Essa percepção errônea levou séculos para ser superada, mas não totalmente, pois, infelizmente, na atualidade, ainda nos deparamos com resquícios desse pensamento em sistemas de opressão ocultos ou mesmo ignorados pelas estruturas institucionais das sociedades hodiernas. Outro ponto polêmico que nas últimas décadas causa divisões nos debates filosóficos-teológicos católicos é a relação entre lei natural e moral sexual. Temática que consideramos atual e urgente para a ação evangelizadora da Igreja Católica em saída como propõe o Papa Francisco: uma Igreja sinodal, acolhedora, voltada para as periferias existenciais. Na presente análise, não daremos conta de aprofundar tamanha problemática. Mas, pretendemos retomá-la em futuros trabalhos. A questão central que nos interessa aqui, é entender o processo que deu origem ao conceito filosófico-teológico da lei moral natural e como essa teoria acabou sendo aplicada no Magistério oficial Católico, como analisaremos a seguir.

2. O conceito filosófico-teológico da lei natural: um paradigma ainda válido para o agir cristão?

Retomando o processo evolutivo do conceito de lei moral natural, anteriormente apresentado, destacamos que no pensamento grego, duas concepções se entrecruzam: a primeira “‘cosmocêntrica’ inaugurada pelos pré-socráticos, que reconduz a natureza humana de volta àquela do cosmos, e da qual descende um conceito de ‘lei natural’ como adesão às dinâmicas biofísicas reguladoras do mundo infra-humano” (PIANA, 2021, p. 581); já a segunda, iniciada por Sócrates, a “antropocêntrica” na qual “a natureza humana difere qualitativamente da ordem do cosmos, [têm], portanto, sua própria ‘lei natural’, cuja fonte é a razão ou a consciência” (PIANA, 2021, p. 581). Mais adiante, encontra-se Aristóteles que ao fazer a natureza humana ajustar-se ao ser racional do homem, atribui à lei natural um “fator de ordenamento das inclinações e dos instintos para a obtenção da felicidade, que consiste em dar cumprimento à própria realização ontológica [conferindo] ao agir um caráter universalista e universal” (PIANA, 2021, p. 581). A partir dessas estruturas filosóficas, o pensamento cristão desenvolveu duas orientações principais para se conceber a lei moral natural, procedentes de Agostinho que recebe influência



de Platão e Tomás que recebe influência de Aristóteles. Sobre essas concepções comenta Häring (1960, p. 316. Grifo do autor):

Na concepção augustiniano-platonizante, esta lei natural será situada, de preferência, no campo da razão, enquanto a razão participa da lei eterna de Deus por meio de uma iluminação divina (origem das “ideias”. Mais tarde, São Tomás e os autores de inspiração aristotélica acentuarão a ordem da natureza e a cognoscibilidade *das exigências inscritas na trama do criado*. [...] para ambas as filosofias gregas, e, ainda mais explicitamente para a dupla orientação a elas correspondente na filosofia cristã, a lei natural não é somente uma função da inteligência, mas também das boas tendências inerentes à natureza humana.

Em São Tomás é levado a cabo a passagem de uma moral de objeto para uma moral de sujeito. “Isso não significa que ele rejeite – como fizeram os sofistas – toda possibilidade de estabelecer normas morais objetivas; significa que faz distinção entre bem objetivo (ordem querida por Deus) e bem moral (intenção do homem a respeito de Deus)” (CHIAVACCI, 1997, p. 692). Foram os estoicos que “consagraram o princípio sofista, substituindo o direito particular de cada pequeno estado grego por um vasto direito natural, em escala mundial” (HÄRING, 1960, p. 316. Grifo do autor).

Esclarecemos aqui, que há uma grande diferença entre o pensamento estoico e o pensamento cristão. Respectivamente temos por um lado o “conceito de uma Razão divina que rege o mundo e todas as coisas no mundo, segundo uma ordem necessária e perfeita [onde] o homem é guiado infalivelmente pela razão, e a razão lhe fornece normas infalíveis de ação que constituem o direito natural” (ABBAGNANO, 2007, p. 375) e por outro, têm-se “a antropologia de inspiração bíblica, que vê o homem como a *imago Dei*, cuja plena verdade é manifestada em Cristo, proíbe de reduzir a pessoa humana a um simples elemento do cosmo” (Comissão Teológica Internacional, 2009, n. 26).

Esclarecemos ainda, que ao longo da história cristã ocidental, até se chegar ao período moderno, prevalece o pensamento de Tomás de Aquino acerca da lei moral natural. Um primeiro contraponto a surgir será a reviravolta ockhmista, promovida por Guilherme de Ockhman e seus seguidores. Essa reviravolta dar-se-á, por meio do nascimento de uma tendência filosófica chamada nominalismo que segundo Vidal (2003, p. 257), apresenta uma “moralidade da ação humana [que] mede-se por sua correspondência com a vontade divina: ‘É bom o que Deus quer e é mau o que Deus proíbe’. A moralidade reside no querer de Deus”. Com isso, temos



um gradual desaparecimento de toda a função da razão como potência *inventiva* do preceito concreto. Pois,

[...] começou-se a conceber a razão como o modo de manifestar-se a vontade de Deus. E como não era pensável que Deus tivesse deixado incertezas na promulgação de seus preceitos absolutos, chegou-se a reabsolutizar a razão, aceitando uma espécie de deducionismo absoluto e vinculante, que tornava escrevível toda a lei natural, fixada uma vez por todas em cada um de seus preceitos, incluídos os mais minúsculos, pela dedução tradicional. Este giro de 360 graus (de uma impensabilidade da lei natural a uma lei natural rígida e preceptista) mudou o papel da razão, que passou do de capacidade inventiva ao de lugar de promulgação da lei natural; não já a capacidade de descobrir o preceito operativo sobre a base de alguns valores de fundo, e sim catálogo de preceitos operativos. Esse giro não foi somente teórico. Está arraigado em motivações históricas profundas e muito concretas (CHIAVACCI, 1997, p. 693).

A análise de Chiavacci sob a passagem do não escrevível da lei natural (Tomás de Aquino) para o escrevível da lei natural (Guilherme de Ockhman) não se configura ainda uma mudança de pensamento acerca da lei natural, mas dá-se abertura para um “novo entendimento” do conceito de lei natural que desembocará no jusnaturalismo moderno. Este aparece no “alvorecer da era moderna, com a centralidade atribuída ao indivíduo, concebido como um ser absolutamente singular, fora de qualquer horizonte cosmo-teológico e relacional” (PIANA, 2021, p. 582). A chegada desse jusnaturalismo fez com que a reflexão teológica se limitasse a um deducionismo moral que levava ao esquecimento total da Sagrada Escritura. E, quando desta se fazia uso, era inoportuno, uma vez que suas “frases eram extraídas de seu contexto imediato e do mais amplo de história de salvação, com o único fim de ressaltar o arrazoado ou o preceito herdado do manual precedente, com esquecimento total inclusive do *animus* profundo do pensamento de Santo Tomás” (CHIAVACCI, 1997, p. 694). Assim, quanto mais se fortalecia o jusnaturalismo, mas se percebia que por um lado acabava faltando “o significado teológico da natureza humana e, pelo outro, a relação com as inclinações naturais e com a dimensão da historicidade” (PIANA, 2021, p. 582). Ao observar essa realidade e sua influência no magistério oficial da Igreja, Häring (1979, p. 306) comenta:

Quando os teólogos se baseiam quase exclusivamente numa filosofia transitória da lei natural, é inevitável que alguns documentos do magistério não sigam a mesma tendência. Todos compreendemos que temos necessidade de uma hermenêutica que caminhe com firmeza para uma interpretação e aplicação corretas dos textos escriturísticos,



tendo em vista os problemas morais do mundo de hoje. A percepção de tais dificuldades pode levar alguns a fundamentar seu pensamento quase unicamente na lei natural. Mas o modo de encarar a lei natural necessita de uma hermenêutica igualmente profunda. Em cada época, temos de aproveitar os melhores conhecimentos sobre o que a natureza e a história humanas significam no contexto da vida atual.

A análise de Häring ajuda-nos a perceber que a reflexão atual acerca da lei moral natural deve considerar como ponto de partida o tempo presente atual sem desconsiderar o tempo passado próximo, a partir de uma hermenêutica que resgate o significado do conceito de lei natural o mais próximo de sua origem grega, reinterpretada pela filosofia e teologia do Doutor Angélico. Verificamos assim, que a reflexão teológico-moral acerca da lei moral natural convive com o jusnaturalismo “no campo filosófico leigo de 1600 até nossos dias, [reconhecendo que] em quase todos os tratados de teologia moral até o Vaticano II, está é a concepção dominante da lei natural” (CHIAVACCI, 1997, p. 694). Com a chegada do Vaticano II, instaura-se, pois, um novo método teológico-moral de abordagem acerca da lei natural, a chamada perspectiva personalista que assume como tarefa, ultrapassar essa concepção da lei natural no âmbito filosófico-teológico. Entendemos ser este, um caminho em construção.

A seguir destacaremos brevemente a aplicação do conceito de lei natural em cinco documentos do magistério oficial católico, apontando alguns aspectos que consideramos relevantes sobre a temática abordada.

3. A aplicação do conceito de lei natural no magistério oficial católico

O Magistério oficial católico ao aplicar o conceito de lei natural em seus documentos reivindica para si em seus ensinamentos “a autoridade de interpretar não só as Sagradas Escrituras, mas também o significado da lei natural” (O’NEIL; BLACK, 2007, p. 165), apresentando, pois como definição de lei moral natural a sua participação na lei eterna, “mediada, de uma parte pelas inclinações da natureza, expressões da sabedoria criadora, e, de outra parte, pela luz da razão humana, que as interpreta e que é ela mesma uma participação criada na luz da inteligência divina” (Comissão Teológica Internacional, 2009, n. 63).

Em breve aceno, destacaremos os principais documentos do Magistério oficial de Pio IX a Paulo VI, que ancorando-se no paradigma da lei moral natural e nas posturas teológicas de moralistas, incorreram em erros de compreensão do pensamento de Tomás de Aquino e outros Padres da Igreja, gerando polêmicos debates e controvérsias entre filósofos, teólogos e a sociedade, ao longo da história da Igreja Católica, o que causou incompreensões na interpretação da



Doutrina e sua evolução histórica, com resquícios ainda na atualidade. Isso levou a defenderem uma eclesiologia por vezes na contramão da história, reafirmarem posturas antimodernas, fecharem-se ao diálogo com a sociedade moderna, legitimarem normas morais distantes da realidade dos fiéis e portanto, impraticáveis e assim, consolidarem uma teologia escolástica (neoescolástica) na moral matrimonial e sexual, fechada, engessada no moralismo, que retroalimenta fundamentalismos (PASSOS, 2023) e teocracias intransigentistas (CONCEIÇÃO; NOBRE; NUNES, 2023), que na atualidade fomenta a intolerância religiosa e defende uma concepção de Igreja tridentina. Com a finalidade de verificar avanços e retrocessos apontaremos alguns aspectos de cinco documentos do Magistério da Igreja Católica:

- a) *Syllabus Errorum* do Papa Pio IX, publicado no ano de 1864, é uma lista de erros que vai anexada a encíclica *Quanta Cura*, apresentando segundo o documento, os “principais erros da época: Panteísmo, naturalismo, racionalismo, indiferentismo, socialismo e comunismo, assim como a falsidade doutrinária acerca do matrimônio e da moral cristã” (FISCHER-WOLLPER, 1991, p. 154). É considerado um dos documentos mais antimodernos do Magistério da Igreja Católica.
- b) *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII publicada em 1891, é uma encíclica social, na qual afirma-se que “o direito à propriedade e à posse privada se baseava num correto entendimento da natureza humana e na mais sagrada lei da natureza” (O’NEIL; BLACK, 2007, p. 165). Neste documento percebe-se um avanço significativo na Doutrina Social da Igreja, que se fundamenta na lei natural.
- c) *Casti Connubi* do Papa Pio XI publicada no ano de 1930 é uma encíclica que apresenta a “necessidade de mostrar a beleza do casamento e de reafirmar a doutrina matrimonial diante do relativismo e falta de fé já presentes em sua época” (PIGOZZO, 2021, p. 9). Foi o primeiro documento sistematizado que abordou a questão do matrimônio e procriação. A partir do paradigma da lei natural reafirmou os fins do matrimônio (procriação e educação da prole), como constitutivos para vida a conjugal. Sustentando uma concepção de moral sexual fechada, o documento não conseguiu dialogar com a sociedade moderna, e assim, propor um debate sobre o urgente tema da sexualidade que inquietava as famílias de seu tempo. Suas definições foram amplamente difundidas pela Igreja, alcançando o Vaticano II que analisou o matrimônio e a procriação em chave hermenêutica bíblica centrado no amor conjugal.
- d) Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Papa Paulo VI publicada no ano de 1965, ao tratar da relação lei natural e teologia moral, apresenta um projeto de Deus, “criador e redentor, para a humanidade e sua história [através de um] chamamento a cada pessoa [...]. Este chamamento encontra-se no coração (na consciência de cada pessoa, ao menos



em seus valores fundamentais; é doutrina explícita de GS 16 e 92)” (CHIAVACCI, 1991, p. 699). Temos aqui, as raízes teológicas da moral personalista, desenvolvida nas primeiras décadas da recepção do Vaticano II. Nos números 47 a 52 o documento aborda a temática da “Promoção da dignidade do matrimônio e da família”. Neste documento recebe destaque o “autêntico amor conjugal [que] é assumido no amor divino” (GS 48). Sem negar a centralidade da “geração e educação da prole” (GS 50), não os define como fins do matrimônio. Pois, “o matrimônio não foi instituído só em ordem à procriação da prole” (GS 50). O documento, mesmo avançando na reflexão da moral sexual, mantém a ideia de lei moral natural. Mas supera o paradigma da lei natural defendida na *Casti Connubi*.

- e) *Humanae Vitae* do Papa Paulo VI publicada no ano de 1968 é uma encíclica que sustenta a ideia de que “a fecundidade e a população têm de ser humana e não artificialmente encaradas e servidas” (CLEMENTE, 2014, p. 54). O documento apresenta como argumento central a ideia de que “o ato conjugal só pode ser livre de pecado se realmente buscar a transmissão da vida [reconhecendo] que a malícia não está tanto na recusa de gerar novas vidas, mas em intercursos sexuais que não respeitam as leis da natureza e a incidência da fertilidade” (ZACHARIAS, 2018, p. 271). Paulo VI chama atenção para a observância das normas da lei natural afirmando que, “pela sua doutrina constante, a Igreja ensina que qualquer ato matrimonial deve permanecer aberto à transmissão da vida” (HV 11). O documento volta ao paradigma da lei natural, que também fundamenta a *Casti Connubi*. Por outro lado, ao promulgar a encíclica, Paulo VI “absteve-se propositalmente de declarar como infalível seu ensinamento” (KOSNIK, 1982, p. 68), e assim, um dogma de fé, possibilitando com isso, novas compreensões de família e da moral sexual. Neste sentido, o Papa Francisco na exortação apostólica pós-sinodal *Amores Laetitia* sobre o amor na família de 25 de março de 2016, convidou toda a Igreja a repensar na realidade familiar a partir de novos paradigmas.

Enfim, os documentos aqui elencados, apresentam uma abordagem direta ou indireta acerca da lei natural e da ordem moral. Nosso objetivo foi apresentar os principais documentos que fornecem os elementos centrais para compreender a aplicação da lei natural no Magistério oficial da Igreja Católica. E assim, propor um diálogo entre a teologia e seus pares, no árduo caminho de uma Igreja sinodal impulsionada pelo Papa Francisco. Nesta perspectiva, entendemos que um caminho de diálogo em desenvolvimento, foi iniciado pela teologia moral católica personalista. A perspectiva personalista ampliou o campo de reflexão sobre o sujeito, possibilitando analisar o ser humano que deve ser valorizado em todas as suas dimensões enquanto “corpo e sexualidade” (NUNES, 2020).



Considerações finais

Partimos do paradigma da lei natural como categoria analítica. Buscamos sua definição conceitual a partir do pensamento grego. Verificamos como este foi se consolidando ao longo da história filosófica-teológica do cristianismo, especialmente no período da Patrística com o encontro da teologia cristã e a filosófica grega, no qual os Padres da Igreja passam a fazer amplo uso da lei natural ao abordarem a questão da natureza do homem criado por Deus. Apresentamos a contribuição de Platão e Aristóteles na formulação do conceito de racionalidade da natureza e na compreensão de bens humanos básicos, constitutivos da lei natural. Argumentamos que estes bens, devem ser compreendidos, em linguagem contemporânea, como oportunidades, faculdades de realizações que a natureza disponibiliza ao ser humano no uso de sua racionalidade. Destacamos duas espécies de leis como sendo naturais e jurídicas. Apresentamos como Agostinho e Tomás de Aquino, fundamentando-se no pensamento de Platão e Aristóteles, assumem a racionalidade e a universalidade como duas características fundamentais da lei.

A questão central de nossa análise foi entender o processo que deu origem ao conceito filosófico-teológico da lei moral natural e como essa teoria acabou sendo aplicada no Magistério Católico. Neste processo, concluímos que Agostinho atribuiu o conhecimento da lei natural à *ratio superior* e Tomás de Aquino, definiu a lei natural como a regra e medida dos atos humanos. Verificamos assim, que Tomás, em sua fórmula clássica define a lei como uma ordenação da razão para o bem-comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade. Com isso, entendemos que historicamente, a ideia de lei natural nasce no campo político da Grécia Antiga e se propaga na história do pensamento filosófico-teológico do cristianismo ocidental, ao ser assumido e propagado pela Igreja Católica em documentos oficiais como paradigma central e inquestionável, nos assuntos de ordem moral natural, especialmente nas definições sobre moral sexual, pois, interpretada à luz da lei divina, a lei natural, deveria ser assumida como verdade absoluta.

O paradigma da lei natural, sustentou por séculos posturas de vários papas, por vezes fechadas e antimodernas. Também serviu para legitimar aberrações como o longo e terrível sistema de escravidão que se baseava num discurso de que as pessoas escravizadas eram naturalmente pertencentes a uma classe social específica inferior e desta não poderiam sair. Resquícios deste sistema não são difíceis de serem encontrados na atualidade. A própria escravidão não é uma realidade que ficou no passado. Pois, além de uma grande parcela da população mundial que é desrespeitada em seus direitos básicos, sendo privadas dos “bens humanos básicos”, acompanhamos perplexos, as denúncias feitas em vários lugares do Brasil e do mundo, sobre pessoas



sendo escravizadas, em trabalhos forçados ou vendidas como mercadoria, alimentando assim, o tráfico sexual internacional, quando não, o tráfico de órgãos humanos. Sustentamos que esse crime gravíssimo de injustiça social e privação da liberdade, que condenamos veementemente, é contrário a ordem moral natural, e, portanto, aos princípios constitutivos da própria lei natural, mas ainda é relativizado em alguns setores da sociedade consumista que vê o ser humano como mercadoria que pode ser comercializada.

O paradigma da lei natural, sustentou também, um modelo de moral sexual católica fechada, fortemente enraizada, ainda na atualidade, em documentos oficiais da Igreja e propagada especialmente por setores cristãos conservadores. Mas, cada vez mais, uma ilustre desconhecida, por uma grande parcela da população mundial, especialmente entre os mais jovens. O conceito de lei natural não é consenso entre filósofos e teólogos cristãos e pouco é evocada pelas ciências modernas para defender questões relacionadas a moral em geral. Por isso, em nossa análise questionamos se o conceito filosófico-teológico da lei moral natural é um paradigma ainda válido para o agir cristão, numa Igreja que se propõe ser sinodal, segundo a inspiração Papa Francisco e em diálogo com a sociedade.

Neste sentido, argumentamos que o modo de encarar a lei natural necessita de uma hermenêutica igualmente profunda. Pois, em cada época, temos de aproveitar os melhores conhecimentos sobre o que a natureza e a história humanas significam no contexto da vida atual. Verificamos que a reflexão teológico-moral acerca da lei natural, convive a mais quatro séculos com o jusnaturalismo no campo filosófico leigo sendo evocado ainda na atualidade. Concluímos que a lei natural foi a concepção dominante em grande parte dos tratados de teologia moral até o Vaticano II. Com o novo Concílio instaurou-se um novo método teológico-moral de abordagem acerca da lei natural. A nova concepção de natureza humana parte, antes de tudo, do pressuposto de que existe uma diferença antropológica no ser humano que se identifica com a assunção do *sujeito* como horizonte insuperável de sua compreensão. Defendemos que, a perspectiva personalista desperta a consciência de um necessário equilíbrio entre as estratificações acima expostas com as dimensões constitutivas da identidade humana corporal e espiritual, valorizando uma concepção de ser humano integral, corpo e sexualidade e evitando uma redução do conceito de natureza humana a mero produto biológico.

Enfim, entendemos que o debate no espaço público sobre o tema da lei natural, possibilitará construir novos caminhos de diálogo possíveis entre a Igreja e a sociedade hodierna. O caminho aberto pela teologia moral personalista, cujas raízes encontramos no Vaticano II, possibilita-nos superar erros históricos de interpretação conceitual da lei natural conforme definição de Tomás



de Aquino. Superando assim, uma teologia moral fechada que por séculos se ancorou na lei natural, apropriando-se indevidamente, deste conceito para defender, em tempos de crise, posturas antimodernas, que dificultaram a ação evangelizadora da Igreja Católica, e sustentaram e ainda sustentam fundamentalismos e teocracias intransigentistas. Temos consciência do árduo caminho a ser percorrido e dos obstáculos a serem superados. Aqui, sem grandes pretensões, apresentamos algumas indicações que acreditamos, contribuir para o debate na esfera pública: *um caminho aberto e em construção.*

Referências bibliográficas

- ABBAGNONO, Nicola. Estoicismo. In: ABBAGNONO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 375-376.
- ABBAGNONO, Nicola. Lei. In: ABBAGNONO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 601-604.
- CONCEIÇÃO, E.; NUNES, G. D.; NOBRE, J. A. O ressurgimento das teocracias no cenário político e religioso brasileiro: uma onda conservadora intransigentista. *Reflexão*, v. 48, e238573, p. 1-15, 2023.
- CHIAVACCI, Enrico. Lei Natural. IN: In: COMPAGNONI; PIANA; PRIVITERA. *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 690-701.
- CLEMENTE, Manuel D. *Os papas do século XX*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- DOCUMENTOS do Concílio Ecumênico Vaticano II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje (7 de dezembro de 1965). São Paulo: Paulus, 1997.
- DOCUMENTO da Comissão Teológica Internacional. *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. Trad. Geraldo Luiz Borges Hackmann. São Paulo: Paulinas, 2009.
- EZÍDIO, Camila de Souza. Um percurso histórico-filosófico: a lei natural em Tomás de Aquino. *Ideação: Revista de Filosofia-NEF/UEFS*. v. 1 n. 40, p. 56-72, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/4418/4093>. Acesso em: 30 out. 2020.
- FISCHER-WOLLPER, Rudolf. *Léxico dos papas*. Trad. Antônio Estevão Allgayer. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HÄRING, Bernhard. *A lei de Cristo: I – Teologia moral geral*. São Paulo: Herder, 1960.
- KOSNIK, Anthony (org.). *A sexualidade humana: novos rumos do pensamento católico americano – Estudo solicitado pela Sociedade Americana Católica de Teologia*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MONDIN, Battista. Lei (natural e positiva). In: MONDIN, Battista. *Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 2023. p. 397-402.



- NUNES, Gilberto Dias. *Corpo e sexualidade na Gaudium et Spes 48 a 51: uma leitura a partir da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty*. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2020. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/23798>. Acesso em: 25 out. 2023.
- O'NEIL, Kevin J.; BLACK, Peter. *Manual prático de moral: guia para a vida do católico*. Trad. Maria Sílvia Mourão Netto. Aparecida, SP: Santuário, 2007.
- PAULO VI. *Carta encíclica Humanae Vitae: sobre a regulação da natalidade (25 de julho de 1968)*.
- PASSOS, J. D. Teorias contemporâneas da religião: instituições e éthos. *Reflexão*, v. 48, e236987, p. 1-9, 2023.
- PIANA, Giannino. Lei natural. In: BENANTI, Paolo, et al. (org.). *Dicionário de teologia moral*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2021. p. 580-587.
- PIGOZZO, Matheus. Prefácio. In: PIO XI. *Casti Connubii: sobre o matrimônio cristão em face das atuais condições, exigências, erros e vícios da família e da sociedade*. Governador Valadares, MG: Edições Virtus, 2021.
- PIO XI. *Casti Connubii: sobre o matrimônio cristão em face das atuais condições, exigências, erros e vícios da família e da sociedade*. Governador Valadares, MG: Edições Virtus, 2021.
- PIO XI. *Syllabus: lista dos principais erros do nosso tempo*. Roma, 1864. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>. Acesso em: 15 jul. 2022.
- POOLE, Diego. Lei natural e realização humana em Santo Tomás de Aquino. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 114, p. 105-127, jan./jun. 2017.
- VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: o lar teológico da ética*. Trad. Roque Frangiotti, Mário Gonçalves, Benôni Lemos. Aparecida, SP: Santuário; São Paulo: Paulinas, 2003.
- ZACHARIAS, Ronaldo. Liberdade de consciência: os limites do recurso a Deus e à doutrina constante do Magistério da Igreja. In: MILLEN, Maria Inês de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo (Org.). *Ética teológica e Direitos Humanos*. Aparecida: Santuário; São Paulo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2018, p. 265-294.
- ZAMPIER, Bruno. *Nova lei natural: a réplica ao ceticismo*. Rio de Janeiro: Limen Juris, 2023.

Dados do autor

Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista CAPES-PROSUC.

Recebido em 28/10/2023

Aprovado em 13/11/2023



EL JESÚS DE LOS EVANGELIOS Y LOS GRUPOS EXCLUIDOS POR SU DIVERSIDAD SEXUAL

[THE JESUS OF THE GOSPELS AND THE GROUPS EXCLUDED
DUE TO THEIR SEXUAL DIVERSITY]

HUGO CÁCERES GUINET

Resumen: La lectura de textos evangélicos desde la perspectiva de género permite apreciar cómo los evangelistas, en especial Juan, han asumido que la práctica de relaciones y comunicación entre Jesús y los varones, incluyendo cierto nivel de homoerotismo, impregnó los inicios del movimiento con niveles de cercanía física y emocional que, aunque ponían en peligro la aceptación social de la primera comunidad, favorecían su presentación como modelo de nuevas relaciones entre cristianos. Los primeros discípulos fueron instruidos en la aceptación de la diversidad sexual por medio de ejemplos del mismo Jesús interactuando con otros hombres y por la perturbadora presencia de personajes secundarios que pueden ser identificados como LGBTQ+.

Palabras clave: Evangelios. Excluidos. Homosexualidad. Homofobia. Jesús de Nazaret.

Abstract: The “gendered” reading of evangelical texts allows us to appreciate how the evangelists, especially John, have assumed that the practice of relationships and communication between Jesus and men, including a certain level of homoeroticism, impregnated the beginnings of the movement with levels of physical and emotional closeness that, although endangering the social acceptance of the first community, favored its presentation as a model of new relationships between disciples. Early Christians were instructed to accept sexual diversity through examples of Jesus interacting with other men and the disturbing presence of minor characters who can be identified as LGBTQ+.

Keywords: Gospels. Excluded. Homosexuality. Homophobia. Jesus of Nazareth.



Introducción

Este artículo pretende señalar las dificultades y limitadas comprensiones cuando se trata de vincular la persona de Jesús con el colectivo que en el siglo XXI definimos como LGBTQ+.

De la persona de Jesús como resultado de la búsqueda del Jesús histórico iniciada hace unos tres siglos podemos afirmar:

- El hombre de Nazaret no es exactamente el mismo Jesús “narrado” y “descrito” en los Evangelios. Los narradores de la historia y enseñanzas de Jesús se distanciaron del hombre de Nazaret cronológicamente entre 40 a 60 años.
- En las seis décadas posteriores al hombre de Nazaret o del movimiento iniciado por él, las comunidades cristianas fueron cultural, socio y religiosamente influidas por la expansión del movimiento en diversos lugares del imperio romano. Debido al interés de este artículo, es posible que comunidades cristianas fuera de Palestina estuvieron expuestas a mayor diversidad sexual y extendieron la preferencia de Jesús por los marginados a aquellos marginados por su preferencia sexual, su situación de eunucos, etc.
- No podemos definir con certeza si la información de los evangelios sobre Jesús en relación con personajes importantes para este artículo como el centurión romano o el joven que escapa desnudo cuando Jesús es apresado, corresponden al hombre de Nazaret o a la experiencia de las comunidades cristianas propias de la expansión del cristianismo.
- Por otro lado, es importante considerar que, en la narración evangélica, la reiterada preferencia del Jesús por grupos marginales pudo tener su inicio en el mismo hombre de Nazaret y que es una característica esencial del movimiento de Jesús y que fue fielmente preservada hasta el fin del siglo I cuando la influencia de la moral urbana heterosexual del imperio se apoderó del movimiento y de movimiento marginal pasó a definirse como religión reconocida por el Imperio romano en siglos posteriores.

El segundo elemento del nombre del artículo es tan problemático como la identificación del Jesús narrado con el hombre de Nazaret. El concepto de diversidad sexual como construcción social (grupo marginal de personas con atracción sexual hacia personas de su propio sexo, de ambos, en permanente construcción de género o indefinición), o científico (no es una anomalía, ni resultado de un trauma ni error de identificación, etc.) no fue definido sino hacia fines del siglo XX. Afirmaciones como sodomitas, pervertidos, pedófilos, son solo algunas de las caracterizaciones que ha tenido lugar en los dos últimos milenios. Por lo tanto, unir a Jesús y los grupos marginales por su sexualidad es solo un intento aproximado que no resolverá los dos dilemas que suscita el artículo ¿de qué Jesús estamos hablando? ¿qué noción de diversidad y marginación sexual correspondió a las varias décadas de composición de los evangelios?



A manera de hipótesis inicial puedo afirmar que, el Jesús narrado en los evangelios mantuvo interés en grupos marginales como mujeres, samaritanos, niños, pecadores, eunucos y excluidos de la práctica religiosa oficial. Ciertamente sabemos que, lo que en el siglo XXI llamamos colectivo LGBTQ+, en tiempos de Jesús existió como grupo marginal con ciertos niveles de aceptación en círculos sociales, religiosos y militares, pero que en general fueron víctimas de rechazo y marginación.

1. La actuación pública de Jesús bajo la perspectiva de género

Un instrumento indispensable para aproximarnos a la relación entre el Jesús de los evangelios y los grupos marginados por su sexualidad es la perspectiva bíblica de género. Es decir, observar la conducta de Jesús en la categoría social de varón religioso, líder de un grupo itinerante, y destacar las características propias del análisis de género ¿cómo trata a las mujeres, a otros varones, a los niños, a su familia?, ¿qué autoridad asume o rechaza en categorías de género? Esta *genderización*⁴ de la actuación pública de Jesús, ha despertado gran interés en la investigación del modelo de su masculinidad y ha abierto oportunidades liberadoras para la agenda del feminismo en las iglesias y comunidades de fe. Además, provocadoras lecturas de género propias de grupos marginales cristianos (masculinidades indígena-americanas, afro y asiáticas, LGBTQ+ y otros colectivos) dieron voz a una variedad de percepciones “escondidas” que afloran copiosamente en comentarios íntegros de la Biblia,⁵ en artículos de revistas especializadas⁶ y en páginas web.⁷

2. Una cuestión de sospecha

Cuando un médico realiza un análisis exhaustivo de un paciente, se guía por una serie de sospechas que debe ir confirmando o descartando. En la práctica de análisis de género, las estudiosas de los 80 llamaron “hermenéutica de la sospecha” a la actitud analítica que orientaba su lectura del texto bíblico ¿en qué medida este texto es *sospechoso* de ofrecer una ventaja a los hombres heterosexuales? ¿Qué ganaban y perdían los varones y mujeres en tal o cual definición

.....
⁴ Sigo el neologismo de los estudiosos del mundo angloparlante, compuesto por la raíz *gender* (género) y el sufijo verbal activo *izar*, tal como *politizar*, *demonizar*, etc. De allí que se hable hoy del Jesús “genderizado”, el proceso de “genderización” que Jesús alcanzó en su presentación para el mundo grecorromano, etc.

⁵ Guest, Derynt et al. *The Queer Bible Commentary*. SCM Press, London, 2015.

⁶ Myles, Robert J., “Dandy Discipleship: A Queering of Mark’s male Disciples”, *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, v. 4, 2 (2010) 66-81.

⁷ Disponible en: <https://www.cristianosgays.com/> Espacio de encuentro para cristianos unidos contra la LGBT-fobia.



de una práctica eclesial? Esta actitud de desconfianza parte del principio que los textos bíblicos fueron escritos bajo los principios del patriarcado, seguramente casi todos fueron escritos por varones heterosexuales, esta literatura cristiana fue aceptada o canonizada por grupos religiosos dirigidos por varones, predicados e interpretados por varones en los veinte a treinta siglos de su existencia como texto normativo del judaísmo y del cristianismo. La mirada analítica de las estudiosas feministas ayudó a desnudar el texto de sus tendencias patriarcalistas y homofóbicas, sus imágenes exclusivamente masculinas de Dios y su valor instrumental para justificar la perennación del patriarcado con ventajas y privilegios para los varones heterosexuales.

Textos del inicio del cristianismo fueron estudiados con la sospecha que el movimiento de Jesús, siendo ampliamente inclusivo en sus inicios, en su presentación formal en el Nuevo Testamento, cuarenta a sesenta años después de la muerte de su iniciador, excluyó a las discípulas mujeres de las listas de apóstoles y recreó una iglesia según los patrones de conducta masculinos del mundo greco-romano. Pequeñas huellas del movimiento de Jesús inclusivo en su discipulado para hombres y mujeres y sexualidades marginales, menos formal en su organización y, sin duda, no jerárquico ni homofóbico, reveló un cristianismo distinto del oficializado en los últimos escritos del Nuevo Testamento bajo el nombre de apóstoles y formalizado por los representantes de la doctrina cristiana de los siglos posteriores. Un ejemplo que cautivó el espíritu de sospecha de las estudiosas fue el rol de María Magdalena como apóstol de los apóstoles el domingo de resurrección y, posteriormente, su inexplicable desaparición del movimiento de Jesús. Este proceso de invisibilización de las mujeres es difícilmente aceptado por el mundo de los defensores de la doctrina cristiana y continúa siendo visto como lectura “ideologizada” de la Escritura y los textos del cristianismo primitivo. La investigación continúa y también persiste la indiferencia de los organismos eclesiales. Igualmente, la invisibilización de sexualidades marginales de personajes evangélicos como el centurión y su siervo se oficializó a fines del siglo I.

3. Una cuestión subversiva

La lectura bíblica con enfoque de género ha venido para quedarse, no como un capricho del feminismo ni de la exégesis LGBTQ+ sino como un instrumento en la reconstrucción de una sociedad más inclusiva. Cuando vivamos en iglesias que traten por igual a hombres y mujeres, que no identifiquen a los varones con un solo modelo hegemónico de masculinidad ni que excluyan de la salvación ni de la comunidad cristiana al amplio espectro de orientaciones sexuales, solo entonces el enfoque de género será obsoleto, inoportuno y podrá archivarse como una curiosidad innecesaria. Pero mientras persistan inequidades en las prácticas eclesiales, el



enfoque de género seguirá siendo necesario para ayudar a liberar el pensamiento cristiano de la influencia del patriarcado que se impuso triunfador sobre el movimiento de Jesús. La lectura bíblica con enfoque de género siempre resultará subversiva –como lo fue la predicación del Reino– y hará hincapié en su agenda transformadora en favor de los más afectados por lecturas doctrinales rígidas: mujeres des-empoderadas, colectivos LGBTQ+ que aspiran a modelos de sexualidad alternativos, empobrecidos y todos los que en la visión jerárquica eclesial y social no tienen voz.

4. Una cuestión vista desde “el otro lado”

Manuel Villalobos⁸ al fundamentar su estudio de las masculinidades en juego en el cristianismo primitivo, explica que los lentes de la perspectiva de género en la Biblia se afinan cuando los estudiosos alcanzan la visión desde la perspectiva del “otro lado”, una “otredad” propia de los grupos marginales (no la de los grupos dominantes heterosexuales y hegemónicos) sino más bien la de la voz de las víctimas marginadas por la sociedad y las iglesias. Habitualmente cuando leemos un relato bíblico, solemos dirigir la atención al poder sobrenatural de Dios, al asombro de los testigos, al efecto del milagro. Pero además está la mirada “del otro lado”, la que enfoca su atención en los personajes marginales del relato: el siervo “muy querido” del Centurión y la relación con su amo (Lc 7,1-10), el siervo que cumple una función femenina al cargar un cántaro de agua hacia el lugar donde Jesús celebrará la pascua (Mc 14,13-15), el joven envuelto en una túnica ligera que sigue a Jesús, cuando sus discípulos lo han abandonado, y finalmente huye desnudo (Mc 14,51-52), los eunucos que nacieron así, los que hicieron los hombres o se hicieron a sí mismos (Mt 19,10-12). Estos personajes son anónimos y sus nombres no aparecen en los diccionarios bíblicos, tuvieron emociones acalladas en el texto y posteriormente por los comentaristas, fueron actores marginales de la historia de la salvación, ocuparon una situación de género invisibilizado, perceptible “desde el otro lado”, no representaron roles asombrosos ni actuaron según la masculinidad hegemónica ni la sumisión femenina. Pero están allí para recordarnos la marginalidad, para percibir la voz sutil de la “otredad”, para crear situaciones de claroscuros. Tal como es la vida, ni más ni menos.

.....
⁸ Biblista mexicano radicado en Estados Unidos, promotor del Simposio “La masculinidad de san José” donde nos dimos cita algunos autores de este libro en mayo 2021. Autor de *Masculinidad y otredad en crisis en las Epístolas Pastorales*, Herder, Barcelona 2020 y *Cuerpos abyectos en el evangelio de san Marcos*. Herder, Barcelona 2021.



5. La orientación sexual de Jesús y las cristologías marginales

En las últimas décadas el tema de la orientación sexual de Jesús no podía pasar inadvertido sobre todo en aproximaciones que acogen las inquietudes de grupos marginales. Debemos a Dale Martin una renovada reflexión que presentó de un modo sistemático en *Sex and the Single Savior*.⁹ Martin pretendió comprobar que todas las aproximaciones a la sexualidad de Jesús tienen un contenido altamente imaginativo. Aún los estudiosos más rigurosos que se guían por el análisis histórico-crítico deberían dejar de proclamar que su interpretación está liberada de “imaginación”. Aquel autor propone variados acercamientos sin especificar un camino central que se arroge mayor certeza que otro. Reclama un lugar a la imaginación para que el evangelio pueda leerse desde ángulos más variados y ricos. Las interpretaciones sobre Jesús tienen que ver más con lo que somos y lo que creemos que sobre un principio objetivo. Martin piensa que no es problema el supuesto anacronismo de preguntarse sobre la sexualidad de Jesús sólo para respetar las normas establecidas por el criticismo histórico moderno. Al abordar la soltería de Jesús a través de los distintos métodos “objetivos” Martin comprueba que todos recurren a la imaginación para explicar los vacíos del evangelio, así desafía métodos proponiendo introducir la categoría de imaginación respecto del tema que le interesa que es el celibato de Jesús. La imaginación popular expresada en *La última tentación*, *El código Da Vinci*, *Corpus Christie: A Play* o *Jesucristo Superstar* afirman explícitamente que Jesús tuvo una sexualidad. Ya que el mundo moderno supone que las sexualidades están omnipresentes ¿por qué no en Jesús? La imaginación popular toma en serio la humanidad y sexualidad de Jesús. Sin embargo, aunque la predisposición general es seguir la normatividad heterosexual imaginando a Jesús con una compañera, hay además una tendencia a dejar a Jesús en un limbo de ambigüedad sexual. Cuando analiza la imaginación patristica, Martin comprueba cómo los padres se esforzaron para probar que el sexo es esencialmente malo, la virginidad es superior al matrimonio, estar desprendido del mundo y no tener pasión es mejor que expresar afectividad ¿Es este el Jesús de los evangelios?

Con la misma llave con que las imaginaciones histórica, artística o moderna se abren paso para analizar la sexualidad de Jesús, Martin abre la puerta a la imaginación de grupos marginales, la que indaga en particular es la imaginación gay. Basándose en la ausencia de la información en el evangelio que diga que Jesús amó a una mujer en particular (lo más cercano es cuando Jn 11,5 afirma que Jesús amaba a Lázaro, a Martha y a su hermana) y que por otro lado se afirma que amó al joven rico (Mc 10,21), a Lázaro y al discípulo amado, Martin indica que la imagi-

⁹ D. Martin, *Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) y London, 2006.



nación gay tiene tanto derecho a postular una lectura propia como la imaginación heterosexual. Dale Martin nos recuerda que, si el discípulo amado hubiera sido una mujer, la imaginación hubiera creado una historia de romance; pero como es un hombre, la exégesis permanece presa de una parálisis neurótica. Finalmente, el lavado de pies, la negativa a María a que lo toque, la invitación a Tomás para tocarlo, el comprometedor diálogo final con Pedro son suficientes pistas para imaginar que Jesús fue erótico y sexual y que resulta extraño aún para los *queer*.¹⁰ Uno puede estar en total desacuerdo con las conclusiones de Dale Martin, pero no hay duda de que el reclamo de validez para su *vía imaginaria* es la misma moneda con que la exégesis patrística y aun la que pretende ser más objetiva pagó su derecho de entrada al mundo académico y debe tenerse en cuenta al sopesar el complejo mundo de la orientación sexual.¹¹

Desde el punto de vista teológico debemos a la metodista argentina, lamentablemente fallecida en lo mejor de su producción intelectual, Marcella Althaus-Reid, primera profesora mujer de la facultad de teología de la Universidad de Edimburgo, una reflexión más amplia sobre las dificultades en el tratamiento de las sexualidades marginales y las agendas políticas escondidas en lo moralmente correcto: “Cuando el sexo es percibido como potencialmente caótico, un campo de ambigüedades y vida sin normas, seguidamente la teología insiste en colocar el sexo en estrechos compartimentos, cada uno con un nombre, color y función y con un símbolo positivo o negativo en la puerta.”¹²

6. Jesús el soltero o el que se hizo eunuco a sí mismo

Permanecer soltero después de la tercera década es interpretado en algunas culturas como una incerteza sobre la sexualidad del varón.¹³ Al menos durante sus años de ministerio en Galilea y brevemente en Judea, Jesús incumplió el mandato de género más importante de un adulto israelita: no tuvo una pareja conyugal ni una prole. En una sociedad que consideró el matrimonio como única ubicación social aceptable, al menos desde que Jesús inició su vida pública se mantuvo soltero. Hay alusiones en los Evangelios que el Maestro aparecía a los ojos de

.....
¹⁰ Término que define lo no convencional, lo “torcido” y permite escapar de las categorías binarias de género dislocando la comprensión tradicional de orientación sexual; es la propuesta para emplearse en lugar de *queer*. W. B. Turner. *A Genealogy of Queer Theory*, Temple University Press, Philadelphia, 2000.

¹¹ Para profundizar en estos modelos de interpretación y en eunuquismo ver Hugo Cáceres, *Jesús el varón. Aproximaciones a su masculinidad*. Verbo Divino, Estella, 2012.

¹² Althaus-Reid, Marcella, *Indecent theology: Theological perversions in sex, gender and politics*, Routledge, New York 2001. Hay una versión española de la editorial Bellaterra (Barcelona).

¹³ En el Perú circula el dicho “Soltero maduro, maricón seguro”.



muchos como un glotón y amante de la bebida, pero nunca se aduce que fuera un mujeriego. Es probable que no contrajera matrimonio nunca y que durante su actividad de predicación no contó con una compañera conyugal. Los evangelios mencionan a su madre, a José, a sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas, sus hermanas y varias mujeres que lo servían ¿por qué los evangelios no reportan una esposa de Jesús?¹⁴

Jesús propuso que la prioridad de formar un hogar, procrear y sostener una familia quedaba supeditada a otras exigencias que llamó Reino. Para explicar su postura aludió al “otro lado” de la sociedad, a la perturbadora imagen de los eunucos, tan inquietante como lo son hoy las mujeres transexuales en una iglesia o en el ejército. Cuando los discípulos muestran su desaliento frente a la prohibición del divorcio, Jesús les respondió claramente, ilustrando con una imagen social su opción de permanecer en un espacio indefinido:

Le dijeron sus discípulos: “Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse”. Pero él respondió: “No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido. Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos que fueron hechos tales por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda” (Mt 19, 10-12).

Para ilustrar su propia opción de permanecer soltero, Jesús eligió la imagen de aquellos que en el siglo I u hoy son motivo de rechazo, chistes obscenos, temor, homofobia o transfobia. Comparación incómoda para las iglesias que insisten que solo existen dos géneros por sacrosanta voluntad de Dios, sin reconocer el amplio espectro de sexualidades. El dicho de los eunucos está para poner de cabeza el orden establecido de género. Aceptando la imagen del eunuco como un trasgresor de las normas sexuales e identidad con el acceso al Reino se abren varias posibilidades de interpretación: de modo más general, convertirse un paria social, alguien que se hace inaceptable por el Reino; estar más allá de la pureza ritual de antaño, como estuvo establecida en Deuteronomio y las condiciones para el sacerdocio; convertirse en alguien de dudosa orientación sexual y permanecer en una zona peligrosa abdicando cualquier modelo de varón heterosexual, una metáfora de una sexualidad alarmante.

.....
¹⁴ Los Evangelios apócrifos sí mencionan un vínculo cercano con María Magdalena. La naturaleza gnóstica de los escritos del norte de Egipto nos hacen suponer que ese vínculo responde al modelo de revelación mística entre Maestro/Discípulo. Cf. Carmen Bernabé, Relevancia de la memoria de María Magdalena como Testigo y Apóstol. *Cuestiones Teológicas*, v. 41, n. 96, Julio-Diciembre 2014, p. 279-306.



Sea cual sea su interpretación, este dicho desafía la sexualidad binaria dominante. Es el cuerpo del eunuco con sus contradicciones lo que representa al Reino. Este significado es tan elusivo que siempre ha encubierto la posibilidad de que Jesús mismo haya sido eunuco en su sentido literal.¹⁵ El reino de los cielos reside más allá de los límites de una diferenciación de sexos como está explicado en Mt 22,30: “Pues en la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo”. También en *Ev. Tom.* 22: “El hombre no será hombre ni la mujer será mujer...entonces entrarán (al Reino)”. Jesús castrado simbólica o realmente permite colocar su sexualidad en una zona amenazante de los principios establecidos.¹⁶

7. ¿Son los eunucos precursores de los transexuales?

El mundo religioso grecolatino favoreció la presencia de eunucos ya que su situación indefinida de género los hacía aptos para funciones rituales como en las celebraciones de distintas diosas y recreaban la imagen mítica del sacerdote eunuco Atis quien se había mutilado los genitales (Minucio Félix, *Octavio* 24,12). Sin embargo, la literatura clásica retrata a los eunucos como una banda de desenfrenados farsantes religiosos. En realidad, hay pocos testimonios positivos de eunucos leales y defensores de la integridad de las personas encomendadas a su cuidado.¹⁷ Tal vez la peor desgracia para reconstruir la identidad de los eunucos es que sólo tenemos de ellos caricaturas. La divertida novela de Apuleyo los presenta por medio de un estereotipo de rufianes devotos de una diosa identificada como siria. En todo *El asno de oro*, donde se recorren las clases sociales más marginales (hampa, prostitución, magia), Apuleyo guarda sus más graves adjetivos para los eunucos:

“Vean qué clase de individuo: un invertido (*cinaedus*), en efecto, un invertido viejo, calvo, pero con algunos pelos colgando en risos canosos; un maleante del hampa. Hez de la sociedad, que va por las calles y plazas tocando los platillos y las castañuelas, con la diosa siria como compañera forzosa de su oficio de mendigo” (Apuleyo, *Metam.* 8, 24,2).

.....
¹⁵ H. Moxnes. Dejar el espacio masculino. Eunucos en el movimiento de Jesús, en *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005, p. 139-172.

¹⁶ Otros textos contrarios a una definición establecida de géneros estarían en el dicho paulino en Gal 3,28 y en la discusión con los saduceos sobre el matrimonio en el Reino de los cielos en Mc 12,25.

¹⁷ Amiano Marcelino, *Res gestae* 16,7; Polibio, *Hist.* 22,22,1.



“Otro día, vestidos de varios colores y cada uno con su traje, afeitadas las caras con sus sucios afeites y los ojos enverdecidos, salen muy compuestamente con sus turbantes y túnicas y otras vestiduras encima de lino y algodón; otros llevaban túnicas blancas ceñidas y pintadas de dibujos lanceolados y calzados con zapatos colorados. Yendo ellos de esta manera, pusieron sobre mí a su diosa (el narrador es un hombre convertido en asno), cubierta de una vestidura de seda, para que la llevase; y desnudos los brazos hasta los hombros, llevaban cuchillos y hachas en las manos, y como hombres furiosos saltaban, y con el sonido de la trompeta incitaban sus bailes como enloquecidos. Llegando a una villa principal, habiendo hallado provecho de tan alegre ganancia, hicieron un convite de placer: sacaron un carnero gordo a un vecino de allí, con la mentira de su fingida predicación, diciéndole que con su limosna y sacrificio debía alimentar a la diosa siria, que estaba hambrienta; así que tomaron su cena, bien aparejada, se fueron al baño, y luego vinieron muy bien lavados; trajeron consigo a un mancebo aldeano de allí, bien fuerte y bien presentado para cenar con ellos; y cuando hubieron comido unos bocados de ensalada, allí, delante de aquella mesa, aquellos sucios rufianes comenzaron a divertirse con aquel mancebo, que tenían desnudo...” (Apuleyo, *Metam.* 8,27-29,5).

Los estudios sobre diversidad sexual en la antigüedad, eunoquismo, filosofía moral y medicina han demostrado una gran complejidad de la percepción que la antigüedad tuvo de los eunucos.¹⁸ La interpretación tradicional supone que un eunuco es incapaz de tener actividad sexual, física y psicológica, pero esta es una visión muy dependiente de la sexualidad binaria y carente de imaginación sexual. Los eunucos pudieron tener otras expresiones de vida sexual como la prostitución masculina, el sexo oral y anal. En efecto fueron reconocidos por la facilidad, adaptabilidad y frecuencia con que tenían sexo con hombres y mujeres. Ellos podían dar satisfacción sexual a las mujeres de muchos modos, además de actuar como intermediarios en asuntos amorosos. Más aún, algunas mujeres prefirieron sexo con eunucos para evitar la maternidad, como lo testimonian Marcial y Petronio.

8. Homoerotismo y Jesús

El evangelio de Juan ha caracterizado a Jesús como un hombre decididamente cercano a otros varones. El hombre de la antigüedad padeció, como el contemporáneo, una amenaza a

.....
¹⁸ M. Kuefler, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.



la percepción de su masculinidad que provino del miedo a estar en contacto cercano con otros hombres. Textos de la antigüedad grecolatina o del período rabínico muestran el mismo rechazo que el varón contemporáneo padece: códigos inamovibles de honor y vergüenza, prácticas rígidas en cuanto a contacto físico y limitación a temas específicos de conversación entre varones, maneras particulares de peinarse y vestir, etc. La tradición evangélica conocía estos códigos, pero se aventuró a proponer otros más en su presentación de Jesús.¹⁹ El texto más ilustrativo para analizar la cercanía emocional que el Jesús de los evangelios experimentó con otros varones es el de la cena narrada en Jn 13,21-30, donde queda manifiesto que el amor general al grupo (13,1) no está en oposición a un amor individual. Pero este texto no es una excepción en la relación no homofóbica de Jesús, contamos, además:

- El lavado de pies (Jn 13,1-20) que se inicia con una afirmación sobre el amor que experimenta Jesús a sus discípulos (v. 1), una tarea confinada generalmente a las mujeres.
- El diálogo amoroso entre Jesús y Pedro (Jn 21,15-19).
- La afirmación de que Jesús amó al joven rico (Mc 10,21).
- La relación con Lázaro, a quien Jesús amaba (Jn 11,5), lo consideraba amigo del grupo de discípulos (v. 11), al ver llorar a María y a los “judíos” vecinos por su muerte se conmueve interiormente y turba (v. 33) y finalmente rompe a llorar en público (v. 35) lo que provoca un comentario de los “judíos” sobre la cercana relación (v.36): “Miren, cuánto lo amaba”.
- El pedido de Jesús a Pedro, Santiago y Juan de que oren por él en Getsemaní (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46).

Todos estos textos aleccionan sobre el significado del cuerpo masculino que los evangelistas proyectaron de Jesús como una superación de las condiciones estereotipadas de género y propusieron una sensibilidad alternativa liberada de los miedos de lo que actualmente llamamos fobias al colectivo LGBTQ+.

9. El discípulo que Jesús amaba

Desde la antigüedad los comentaristas del evangelio de Juan han estado cautivados por la personalidad del que reclinó la cabeza sobre el pecho de Jesús. Orígenes recomendaba que: “Sin dudar, los primeros frutos de la Escritura son los evangelios; pero, de entre los evangelios, el de Juan es el primero de esos frutos. Ninguno puede comprender (su) significado sino aquel

.....
¹⁹ M. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*. Fortress Press, Minneapolis 1998.



que reposa su cabeza en el pecho de Jesús y además recibe de parte de Jesús a María como su madre”.²⁰ El discípulo amado es el que lo ha comprendido mejor que ningún otro, eso debido a la relación de profundidad con el maestro. El discípulo amado no revela nada, no misiona, no afirma un credo. Todo su mérito es la intimidad a imagen de la intimidad que hay entre el Padre y Jesús. Esto permitirá que el mismo discípulo, en la cruz, sea presentado como modelo de la nueva familia, la iglesia, el único varón en el grupo de mujeres (19,25) capacitado para iniciar la comunidad de creyentes en su propia casa (19,27). El evangelista no ha tenido dificultad en indicar que del grupo de discípulos uno de ellos participó de una relación particular y de las ocho veces que aparece en el evangelio cinco veces se le describe del mismo modo “el discípulo que Jesús amaba”: 13,23; 19,26; 20,22;²¹ 21,7; 21,20.

10. ¿Cuál fue la orientación sexual de Jesús?

La respuesta es simple, ni los evangelios canónicos ni apócrifos dan pistas para afirmar o negar supuestas relaciones de Jesús ni de naturaleza heterosexual ni homosexual ni bisexual. Él aparece como un eunuco simbólico o real, expuesto a relaciones humanas cercanas. Aun así, voy a dejar paso a la hermenéutica de la sospecha y a la mirada “desde el otro lado” para aproximarnos a la orientación sexual del Jesús narrado. Sjef van Tilborg²² ha estudiado todas las relaciones interpersonales de Jesús en el evangelio de Juan, tanto con hombres como con mujeres. Al abordar el tema de la relación con los discípulos, en particular con el discípulo amado, insiste que el contexto cultural helenístico exige reconocer la relación ética, social y religiosa que se entablaba entre el maestro varón adulto y uno de sus jóvenes discípulos y que incluía una dimensión sexual aceptable dentro del código masculino de conducta. Lo importante de este estudio es que van Tilborg no se limita a los textos del discípulo amado, sino que aborda todo el evangelio desde la perspectiva de cómo la narración va dejando pautas sobre la relación de Jesús con su familia, un padre natural ausente, aunque es llamado “el hijo de José” (1,45; 6,42), una relación conflictiva con sus hermanos, una relación única con su madre, y un padre que narrativamente existe sólo en su imaginación. Todos estos factores hubieran favorecido una identidad homosexual. Obviamente no dice que Jesús fue homosexual, sino que la narración nos da indicios para explicar cómo es “imaginada” en el evangelio la práctica amorosa de Jesús:

.....
²⁰ *Comm. Jo* 1,6.

²¹ En este caso se emplea *phileō* en las otras cuatro ocurrencias el autor prefiere *agapaō*.

²² S. van Tilborg, *Imaginative Love in John*, Biblical Interpretation Series v. II, E. J. Brill, Leiden, 1993.



“El evangelio de Juan no sugiere en ninguna parte que hubo contacto sexual, pero tampoco hace nada por disminuir la importancia de la relación amorosa entre dos hombres”.²³

El evangelio de Juan según van Tilborg presenta “una realidad narrativa que se aproxima cercanamente a lo que los modernos llamarían conducta homosexual masculina: el amor de un hombre mayor por uno más joven”.²⁴ La institución social de la antigüedad a la que apela van Tilborg ha sido estudiada también desde el punto de vista jurídico: la relación de maestro con el discípulo preferido, el cual quedaba favorecido con autoridad para continuar el rol de su maestro,²⁵ algo que por otro lado es muy conocido en relación con la autoridad que el discípulo amado tuvo posteriormente en su comunidad. Van Tilborg pone como ejemplo la relación entre Juan Bautista y Jesús desde la perspectiva jurídica, donde es explícito que Jesús adquiere el honor que le otorga el Bautista al confesar que el bautismo de Jesús es superior. Del mismo modo Jesús, en el momento oportuno, permitió al discípulo amado una cercanía que no otorga a ningún otro para autorizarlo implícitamente frente a su comunidad. Mientras Jesús vivió él es el que actuó como maestro; cuando murió, el discípulo amado fue el testigo legitimado de su maestro y heredero de una tradición.

Lamentablemente, la obra de van Tilborg ha quedado circunscrita al mundo académico. Cabe reconocer su preciso manejo de fuentes antiguas, su capacidad de proyectar esa información sobre el texto evangélico para comprobar cómo se han perdido de vista importantes contextos culturales como el mundo pedagógico antiguo y sus interacciones sociales para interpretar mejor el evangelio de Juan y el espacio donde varones podían transitar con menos rigidez de género.

Más explícito y arriesgado es Theodore Jennings²⁶ que propone que Jesús y el discípulo amado fueron amantes. Sobre la base de una amplia gama de relaciones que Jesús sostiene en el evangelio, esta es la única que supone cercanía e intimidad corporal. Este aspecto fue enmudecido por lecturas homofóbicas, una verdadera conspiración del silencio sobre lo más obvio y que tiene explicación sólo por su vínculo con la identidad del iniciador del movimiento. La caracterización de los personajes en Juan es detalladamente descrita sobre paradigmas de cre-

.....
²³ *Imaginative Love*, p. 80.

²⁴ *Imaginative Love*, p. 59.

²⁵ Tonio Hölscher, *Il tuffatore di Paestum, Cultura del corpo, eros e mare nella Grecia antica*. Carroci, 2023. Con magníficas ilustraciones de homoerotismo.

²⁶ T. W. Jennings, *The Man Jesus Loved: Homoerotic narratives from the New Testament*. Pilgrim Press, Cleveland (OH), 2003.



yentes y su capacidad de aceptar o rechazar a Jesús, ¿para qué se hubiera inventado un personaje, como el discípulo amado, que disturbaba la imaginación de los lectores? Jennings supone que sin violentar el texto ni asumir comprensiones modernas sobre relaciones de personas del mismo sexo, lo que hoy llamaríamos conducta homosexual, la relación cercana de dos hombres en la antigüedad implicaba expresiones de erotismo y podría suponer una dimensión genital. Su lectura pretende hacer explícito lo que hubiera sido innegablemente natural para un lector del siglo I. Además, reconoce que, aunque otras corrientes del cristianismo hubieran rechazado cualquier detalle de relaciones demasiado personales, en la pequeña comunidad joánica hubo apertura hacia expresiones más diversas de sexualidad.

En *The Queer Bible Commentary*²⁷ el comentario al evangelio de Juan fue encargado a Robert E. Goss²⁸ quien presenta una interesante perspectiva del tema joánico de la Palabra viniendo al mundo, con los rechazos y posibilidades correspondientes, y la “salida del ropero” de los hombres y mujeres que hacen pública su orientación sexual como signo de nacimiento a una vida nueva. Obviamente no está interesado en comprobar la orientación sexual de Jesús sino de qué manera el evangelio puede actualmente servir de impulso a la identidad *queer* y su plena aceptación en la comunidad de creyentes.

11. El centurión y su siervo ¿historia de un amor queer?

Es el título que tomo prestado de una presentación del teólogo biblista catalán Enric Vilà²⁹ y que pone en el tapete la ausencia de reacción negativa y moralizante de Jesús ante el pedido del centurión en favor de su siervo “muy querido”, es decir una relación homosexual aceptable entre un alto militar y su siervo. Es la misma perspectiva que adoptaron Goss en su comentario de Lucas,³⁰ y Tom Bohache³¹ en Mateo (Mt 8,5-13), en su análisis del pasaje del siervo del centurión (Lc 7,1-10). Goss supone que entre el centurión y su criado hubo más que una relación laboral de amo y sirviente. Nos encontraríamos frente a un vínculo similar al del maestro-discípulo, en que el de mayor autoridad asume la responsabilidad de padre para su sirviente y, dadas

.....

²⁷ Un término que propone escapar de las categorías binarias de género dislocando la comprensión tradicional de orientación sexual. W. B. Turner, *A Genealogy of Queer Theory*. Filadelfia: Temple University Press. 2000.

²⁸ R. E. Goss, “John” en Deryn Guest *et al.* (editores), *The Queer Bible Commentary*, SCM Press, London 2006, p. 548-65.

²⁹ Enric Vilà, The centurion’s servant in Jesus’ gospels: a queer love story? *Queer Ways of Theology*, marzo 2015, Varsovia, European Forum of LGBT Christian Groups www.euroforumlgbtchristians.eu y Group of Polish LGBTQ Christians Faith and Rainbow.

³⁰ “Lucas” en *The Queer Bible Commentary*, p. 537-538.

³¹ “Matthew” en *The Queer Bible Commentary*, p. 512.



las condiciones sociales del imperio romano, no sería extraño que esa relación hubiera tenido una dimensión homosexual en particular tratándose de soldados romano a quienes no se les permitía casarse durante su servicio fuera de la urbe. El trasfondo social está bien documentado por medio de los estudios de Verstraete y Waltres quienes han analizado relaciones homoeróticas de soldados y sirvientes en el mundo mediterráneo antiguo. Mateo ha identificado al siervo como *país* (niño, muchacho) lo que para un evangelio dirigido a los cristianos gentiles hubiera sido entendido como relación pederasta; por esta razón Lucas ha evitado una relación de esa naturaleza en la mente del lector y emplea *doulos* (siervo, criado), pero por otro lado ha permitido traslucir la dimensión de esa relación con el adjetivo *entimos* (muy querido). Lo importante es que Jesús no condenó la relación entre el centurión y el siervo muy querido porque fue una relación de apoyo mutuo que favoreció el crecimiento del amor de dos personas del mismo sexo. Por otro lado, estos comentarios hacen hincapié que las condenas de Jesús en materia sexual son muy escasas, casi contadas con una mano. En el caso del divorcio hay una clara reprobación por la deshumanización y explotación en las relaciones y en el caso del “adulterio en el corazón” (Mt 5,27-28) es una exigencia general aplicable a todo tipo de ofensa al prójimo homosexual o heterosexual, incluidas las de carácter sexual.

12. Palabras ofensivas contra miembros de distinta orientación sexual son condenadas por Jesús.

La historia de la traducción de Mt 5,22: “El que llame a su hermano *rhaka*, será reo ante el sanedrín; y el que lo llame *mōros*, será reo de la gehenna de fuego” ha sido más un acto de adivinación que de interpretación sobre bases sólidas, porque la primera es una palabra única³² en el Segundo Testamento y la segunda ha recibido traducciones tan variadas que van desde *estúpido*, *rebeld* hasta *renegado*, *condenado*. Con la misma incertidumbre la interpretación del primer término como homosexual pasivo y del segundo como homosexual activo, todavía espera confirmación. Lo cierto es que permitiría fundamentar el desprecio que la comunidad cristiana primitiva tuvo por el lenguaje homofóbico y Mateo le otorgó carácter normativo a esta sensibilidad al ubicar el dicho en el Sermón del Monte.

.....
³² Tradicionalmente *rhaka* se explicó como derivado de la palabra aramea (*rayāk'* vacío).



13. Haciendo visible la diversidad de orientación sexual de algunos personajes.

Desde la segunda década de este siglo, intérpretes como Robert J. Myles³³ han iniciado una deconstrucción de lo que se llamaría una interpretación heterosexual cerrada para apreciar lo no convencional de algunas situaciones en que Jesús y sus discípulos se quedan cortos en las expectativas de varones heterosexuales en el mediterráneo antiguo y, por medio de la imaginación *queer* y desde el punto de vista liberacionista de modelos dominantes de género, nos permiten apreciar diversas texturas de los evangelios, como la vertiente homoerótica de varias narraciones. Myles, heterosexual confeso, ha analizado los textos del llamado a los discípulos, ¿quién es el más grande?, el beso de Judas y el joven desnudo como modelos de descomposición de interpretaciones heterosexuales para hacer surgir el potencial liberador de una lectura *queer* que desenmascara posturas homofóbicas y acceso a la mayor diversidad de género aceptable entre los primeros cristianos.

Ya es ampliamente reconocido que el texto del llamado vocacional a los cuatro pescadores (Mc 1,16-20) es una invitación a un reordenamiento social del hogar patriarcal, el autor se pregunta en qué medida también incluye nuevas relaciones socio-sexuales. El mundo masculino de los pescadores constituyó un mundo seguro para la masculinidad, sin embargo, el mundo itinerante del predicador galileo con sus varones entusiastas, adultos o jóvenes, fue ciertamente un lugar peligroso, aún indecente para las convenciones de género. Igualmente, la narración sobre quién es el más grande (Mc 9,33-37) es revista por Myles a través del código masculino sobre el tamaño del pene y el afán masculino de competencia lo que desemboca en una invitación de Jesús a una muerte castrante en el relato inmediato de anuncio de la pasión y en una crítica al modelo imperial de masculinidad.

El episodio del seguimiento y huida del joven desnudo (Mc 14, 51-52) es el texto más engeguedido por la lectura heterosexual. Ciertamente un joven cubierto por una ligera prenda en medio de la noche y huyendo desnudo fue un personaje descartado por Mateo y Lucas que siguieron muy de cerca el texto de Marcos en el drama de la pasión ¿escena demasiado perturbadora? Donde la exégesis tradicional sólo ha encontrado un contraste dramático entre curiosidad por Jesús y escape ante el peligro, la imaginación *queer* encuentra un rico material para explorar emociones humanas y destacar personajes silenciados. El joven cubierto por un tejido fino

.....
³³ Myles, Robert J., Dandy Discipleship: A Queering of Mark's male Disciples, *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, v. 4, 2 (2010) 66-81.



pudo muy bien ser un adolescente dedicado a la prostitución,³⁴ identificación justificada por la oscuridad nocturna y su peculiar indumentaria (literalmente “envuelto en una tela³⁵ sobre su [cuerpo] desnudo”), quien siguió a Jesús y que puede ser agrupado junto con los “publicanos y prostitutas” y que “se adelantarán a ustedes en el reino de los cielos” (Mt 21,31). La invitación a una lectura queer es para despojarnos de anteojeras homofóbicas y redimir los textos de una lectura asexual a fin de que los textos nos liberen de un sentido estrecho de normalidad y ortodoxia sexual.

Dados do autor

Religioso peruano da Congregação dos irmãos Cristãos. Mestre em Sagrada Escritura pelo Instituto Bíblico de Roma. Estudioso da Bíblia em chave de gênero. Autor do livro *Jesus el varón: aproximación bíblica a su masculinidad*, editora Verbo Divino, 2012.

Recebido em 28/08/2023

Aprovado em 10/09/2023

.....
³⁴ Manuel Villalobos Mendoza, “Deshacer la masculinidad: Lectura de Marcos 14,51-52 desde el otro lado” *Masculinidades: desafíos teológicos y religiosos*, *Concilium* 385, 41-54 (2020).

³⁵ Mc 14,52: *syndōn* no es solo una *sábana*, es un tejido fino en general, como una muselina, tal como el que usaron para envolver el cuerpo difunto de Jesús, también significa vendas. La referencia explícita al cuerpo desnudo es para indicar la extrañeza que provoca un joven andando en la oscuridad recubierto solo de una tela fina. Sin embargo, él *seguía* a Jesús mientras los otros discípulos habían huido.



SEXUALIDADE E GÊNERO: ESTIGMATIZAÇÃO, REGULAÇÃO E CONTROLE

[SEXUALITY AND GENDER: STIGMATIZATION,
REGULATION AND CONTROL]

INGRID ALVES CONCEIÇÃO
LUIZ AUGUSTO DE PAULA SOUZA

Resumo: Estigmas são marcas simbólicas perpetradas em grupos e sujeitos-alvos de preconceito, discriminação e exclusão social. Este artigo discute determinados aspectos sociais e (bio)políticos da estigmatização de gênero a partir da ideia de que a sexualidade, por estar no âmago dos apetites e paixões humanas, é submetida à formas de controle e de regulação social mas, simultaneamente, é usada e manipulada para conformar a matriz, ao mesmo tempo, heteronormativa e heterossexista, que está no âmago das operações de poder para levar o estado a certo tipo de governamentalidade e para governar a vida.

Palavras-chave: Gênero. Estigmatização da Sexualidade. Biopolítica.

Abstract: Stigmas are symbolic marks perpetrated on target groups and subjects of prejudice, discrimination and social exclusion. This article discusses certain social and (bio)political aspects of gender stigmatization based on the idea that sexuality, being at the heart of human appetites and passions, is subjected to forms of control and social regulation but, at the same time, is used and manipulated to conform the matrix, at the same time, heteronormative and heterosexist, which is at the heart of the operations of power to lead the state to a certain type of governmentality and to govern life.

Keywords: Gender. Stigmatization of Sexuality. Biopolitics.

A história ensina que há variações nos modos de lidar com as diferenças ao longo do tempo e em função de características e interesses políticos, econômicos, religiosos..., e de seus efeitos – digamos assim – morais nas sociedades. Diferenças individuais, étnicas, racializadas e sociais podem dar (e com frequência dão) suporte à reações e condutas díspares: acolhimento, admiração, inclusão... ou estranhamento, temor, discriminação, preconceito e exclusão social.



As reações negativas ou aversivas às diferenças, muitas vezes, produzem estigmas, marcas simbólicas que recaem sobre os sujeitos-alvo do preconceito e da discriminação. Neles são “colados” atributos que desvalorizam e desqualificam suas condutas, sua cidadania, sua humanidade... Segundo Omote (2004), a homoafetividade, a prostituição, as deficiências, a bruxaria, certas etnias e, acrescentamos, a pele negra e o sexo feminino são exemplos históricos fartamente documentados desse fenômeno. Certamente, a condição de classe das populações pobres e miseráveis também é alvo de estigmatização social, a ponto de produzir aporofobia, isto é, repúdio e aversão pelos pobres, o que gera, inclusive, a prática de hostilidades para com pessoas em situação de pobreza ou miséria.

Por outro lado, em função de determinadas características e/ou condições, indivíduos que foram estigmatizados – eliminados até – em certa época ou cultura poderiam ser acolhidos e respeitados em outro contexto e/ou sociedade.

Omote (op. cit.) refere também que as diferenças que fogem aos comportamentos e condutas valorizadas positivamente por um grupo, classe social ou sociedade são consideradas “desviantes”. Para Goffman (1988), o estigma refere-se a uma condição social de desgraça, uma mancha ou mácula social. Parker (2013, p. 29) avança esse pensamento goffminiano sobre o estigma e nos convida a pensar o conceito “como uma espécie de processo social, fundamentalmente ligado ao poder e à dominação”. Nesse sentido, enfatiza-se o fato de que o estigma está ligado a questões sociais de desigualdade, implicadas nos processos culturais e estruturas de poder (CAZEIRO, SILVA, SOUZA, 2021).

Jones et al (1984), por sua vez, apontam o estigma como consequência do processo de descrédito social, mas talvez seja ainda mais exato dizer que ele (o estigma) é, a um só tempo, causa e efeito de descrédito social, uma vez que a estigmatização de pessoas ou grupos por um segmento social, político, econômico ou religioso pode, no tempo, generalizar-se, criando descrédito social, isto é, a estigmatização que, eventualmente, começa de maneira pontual e circunscrita pode ganhar escala e constituir uma marca social amplamente disseminada.

O estigma exerce papel destacado no controle social, lembrando que a estrutura e as engrenagens das sociedades assentam-se sobre determinadas formas de disciplina e controle, que forjam códigos de conduta e mecanismos (formais e informais) que fiscalizam seu cumprimento. É geralmente no exercício desses controles que nascem as possibilidades de construir significados negativos às diferenças (BECKER, 1976).

Se é assim, ainda é necessário dizer, em acordo com Link e Phelan (2006), que o estigma é uma discriminação advinda do processo em que pessoas e grupos sofrem a desvalorização pelo



inevitável submetimento ao poder social, cultural, econômico e/ou político que, aliás, os controles sociais assimilam, representam e reproduzem.

As práticas sexuais apresentam-se de formas diversas nas sociedades e ao longo da história, não cabe dizer que elas se estabelecem de maneira homogênea ou linear (LIMA e MOREIRA, 2008), nem que sejam construídas sem estarem concernidas por regras e controles sociais. A sexualidade envolve desejos, sentimentos, atitudes, valores, comportamentos e condutas relacionados ao erotismo humano, mas as formas pelas quais se manifesta dependem do contexto social e histórico em que se está inserido (BOZON, 2004; LOURO, 1999; MAIA, 2001; MAIA, 2006; MAIA, 2009; MOTTIER, 2008; RIBEIRO, 1990).

Foucault (1996) demonstrou que a sexualidade é parte intrínseca da “microfísica do poder” social, que ela está visceralmente ligada aos enunciados legais, às disposições arquitetônicas, aos discursos e a outras práticas sociais, uma vez que a sexualidade é condição dos apetites e das paixões que governam as relações entre as pessoas e, a partir delas, que sustentam as relações de força, incluindo – claro – aquelas que estruturam as macroestruturas sociais, políticas e econômicas.

Tal perspectiva enunciada por Foucault continua atualíssima e cada vez mais explícita nas sociedades contemporâneas, por várias razões, entre as quais a de ser denunciada e analisada criticamente com mais intensidade nas últimas décadas. Sua atualidade reside, por exemplo, na constatação da manutenção da objetificação e do controle da sexualidade feminina em favor da masculina e do que ela significa na arquitetura do poder (GUTMANN, 1997; VIGOYA, 2001); na hegemonia da heteronormatividade como “padrão” apesar de todos os avanços conquistados pela luta dos segmentos sociais oprimidos por tal poder; e na visão renitente de que os outros gêneros (além do heterossexual) e modos de expressão da sexualidade são “desviantes”, ao ponto de inflexões sociais e políticas conservadoras, via de regra, desejarem reabilitar a aberração de considerá-los doença. Não é necessário ir longe, por exemplo: ondas ultraconservadoras e reacionárias, que afetam o mundo e o Brasil atualmente, reatualizam o estigma e toda sorte de perseguições aos gêneros não-heterossexuais.

Muito recentemente, no Brasil, chegou a ser proposta a bizarrice da chamada “cura gay”, por meio de projeto de lei de 2013 no Congresso Nacional (felizmente, não aprovado), uma espécie de conversão moral baseada na imposição e na inculcação de comportamentos e condutas supostamente normais com vistas a uma ilusória reorientação sexual de pessoas não-heterossexuais; perspectiva que responde, na verdade e simultaneamente, a certos arcaísmos morais que



ainda hoje parecem sobreviver e até crescer em alguns setores da sociedade e do Estado, um discurso que classifica a homossexualidade como um misto de pecado, falta de vergonha e doença. Com efeito, a patologização da homossexualidade é um expediente que se alimenta da homofobia e que a reproduz. Ela expressa, na linguagem da “medicina das perversões sexuais”, a mudança do paradigma da homossexualidade de pecado para doença, [revelando-se] como tentativa de legitimar preconceitos e discriminação, de um modo pseudocientífico. [...] Nutrida por certas crenças religiosas ou pelo senso comum preconceituoso, ela [a patologização] deteriora as liberdades de profissão, de religião e de ciência, além de obscurecer o dever estatal de coibir a discriminação, com sérios danos à saúde e à democracia (QUINALHA; RIOS, 2017, s/p. – parênteses nossos).

Pensar a sexualidade requer também considerar a construção histórica dos binarismos sociais mulher/homem, masculino/feminino. Trata-se de uma construção histórico-social e não um dado da natureza; construção que está relacionada ao contexto espaço-temporal em que se vive (BOEHRING, 2010). As identidades sexuais formam-se no processo histórico, nos modos pelos quais as diferentes manifestações das sexualidades são significadas, acolhidas ou rechaçadas em cada extrato histórico. Esse conjunto de operações configura aquilo que Foucault (1984) chamou de “dispositivo da sexualidade”.

Muito sinteticamente, pode-se definir o dispositivo da sexualidade como o conjunto de saberes e poderes que, simultaneamente, sugerem as dinâmicas repressivas, mas também afirmam certas práticas sexuais e instigam a sexualidade a partir da modernidade ocidental: falar sobre, confessar, dando visibilidade e discursividade à vida sexual de modo a explicitar o fenômeno a ser controlado e gerido pelos saberes especializados, pelas famílias, pelas religiões, pelo estado e, mais recentemente, também pela produção industrial de medicamentos e procedimentos para tratar transtornos psíquicos – imaginários ou reais – eventual ou supostamente relacionados à sexualidade e à práticas sexuais consideradas “desviantes”.

Essas formas de regular e controlar a sexualidade, para além de estratégias disciplinares, estão ligados a outras formulações de Foucault (2008; 2010), a partir das quais ele definirá os conceitos de biopoder e de biopolítica. Voltaremos a essa questão mais adiante.

Por agora, ainda vale lembrar que, segundo Katz (1996), a palavra “hetero-sexual”, inicialmente empregada por Krafft-Ebing, foi usada para dar sentido a um suposto erotismo normal do sexo. Os termos “hetero-sexual” e “homo-sexual” foram usados para distinguir e disciplinar, na modernidade, as sexualidades, caracterizando e conformando a ordem social da língua e uma certa concepção de desejo, orientada por padrões morais, interesses políticos e econômicos. No



século XX, os termos consolidaram – no plano moral – dois tipos de sexualidade: uma “normal” e “boa” e outra “anormal” e “ruim” (KATZ, id. Ibid.).

Na história moderna ocidental, as práticas heterossexuais, monogâmicas e – ao menos em tese – com finalidade reprodutiva foram definidas como práticas sexuais “bem-educadas” ou normativas e as outras práticas, ou sexualidades não-normativas, foram denominadas – pelo discurso científico – como homossexualidade, apropriado com o significando, em última análise, de anormalidade (CÉSAR, 2014).

As práticas sexuais, naturalmente, fazem parte do dispositivo da sexualidade: saberes, poderes e processos sociais de subjetivação específicos atuando sobre as populações, naturalizando preconceitos, discriminações e, muitas vezes, criminalizando certos modos de vida. Isso institui fronteiras bem estabelecidas entre o que é admitido e o que é considerado “desviante”, entre as práticas sexuais “bem-educadas” e as demais que, estigmatizadas, ocupam as margens da sociedade (CÉSAR, 2014).

Apenas a título de exemplo, vejamos algumas situações ilustrativas do que estamos afirmando, tanto na modernidade quanto na contemporaneidade ocidental. Nos Estados Unidos da América e na Grã-Bretanha, durante o fim do século XIX, existiam movimentos sociais que tinham como principal foco, a partir de campanhas e políticas contra práticas “mal-educadas”, o combate à prostituição e à masturbação, principalmente entre os jovens (GORDON e DUBOIS, 1983; MARCUS, 1974; RYAN, 1979; WALKOWITZ, 1980, 1982; WEEKS, 1981): uma espécie de política do sexo, que implicava também, e talvez principalmente, uma polícia do sexo.

Nessa mesma direção, na era vitoriana, com as campanhas contra a “escravidão branca”, quando os direitos canônicos passaram a fazer parte do código civil, parte das leis passa a ser usada para tornar crime a homoafetividade e também a prostituição (RUBIN, 1984).

Em 1873, foi aprovada nos Estados Unidos da América (EUA) uma lei federal contra a obscenidade, que tornou crime federal a produção, a propaganda, a venda, a posse, o envio por correio e a importação de livros e fotografias considerados obscenos, bem como aparatos contraceptivos e abortivos. A partir dos anos 1950, nos EUA, a organização social da sexualidade mudou de foco, ao invés de dar maior visibilidade à prostituição ou à masturbação, a homossexualidade passou a ser vista como a maior ameaça à segurança pública e as expressões “delinquentes sexuais” e “molestadores de crianças” foram usadas como código para se referir aos homossexuais (RUBIN, 1984). O autor conclui que o sistema sexo/gênero vem, portanto, de uma construção social em que a sexualidade sempre responde a um processo de culturalização para, simultaneamente, satisfazer e moldar necessidades e práticas sexuais.



Lei de 1885, na Grã-Bretanha, entre outras coisas, deu maior poder à polícia para atuar em relação às práticas sexuais das mulheres pobres da classe trabalhadora, passando também a criminalizar atos considerados “indecentes” entre homens adultos – antes permitidos –, estabelecendo assim o embasamento para perseguir os homens homossexuais até o ano de 1967 (RUBIN, 1974).

No Brasil, a discriminação e a opressão sobre sexualidades consideradas “desviantes” sempre foi intensa, de maneira ainda mais severa durante governos autoritários. Green (2014) relata que, na época da ditadura militar iniciada em 1964, todos os indivíduos homossexuais, ou melhor, todos os que não se enquadravam no padrão heteronormativo eram vinculados diretamente às práticas subversivas. Alardeava-se, por exemplo e em nome da moral e dos bons costumes, que os jovens seriam alvo de tal subversão, por isso seriam facilmente seduzidos e convertidos a essas práticas. Daí também o medo ou mesmo pânico de famílias que, em sua maioria, eram (talvez boa parte ainda sejam) conservadoras e preconceituosas, o que facilitava a adesão irrefletida ao discurso e às medidas repressivas da ditadura.

Naturalmente, sempre houve resistências, ainda que socialmente minoritárias, à opressão de gênero, elas se expressavam e se expressam em lutas sociais por direitos e emancipação (FACCHINI, 2005). Ainda segundo Facchini (op. cit.), o enfrentamento dos estigmas sociais de gênero organiza-se, no Brasil, a partir do surgimento do Grupo Somos e do jornal O Lâmpião da Esquina (1978), a partir do enfraquecimento do regime ditatorial. Essas iniciativas são precursoras da luta contra a discriminação e a opressão à homossexualidade no processo de redemocratização do país; luta que se ampliou socialmente e em relação à pluralidade de gêneros, apresentando-se hoje como movimento LGBTQIAP+. Certamente, importante marco dessa ampliação foi, com o surgimento da HIV/Aids no Brasil (a partir de meados dos anos 1980), a busca de cuidados dignos aos soropositivos e, sobretudo, o combate ao estigma advindo da percepção – não apenas preconceituosa e pejorativa, mas de todo equívoca – de que a AIDS era uma “peste gay” (DANIEL e PARKER, 1992).

Significa dizer que a relação entre sexualidade e direitos, no Brasil, ocorre a partir da atuação dos movimentos sociais: o movimento feminista e o LGBT – hoje ampliado, como dissemos, para LGBTQIAP+.

A mobilização e a luta social, aos poucos, conquistaram direitos no campo formal e avanços sociais. Vejamos alguns exemplos, que abriram tal horizonte à população LGBTQIAP+ brasileira. A Constituição Federal de 1988, que marca a redemocratização do Brasil garante, em



seu artigo 3º, a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. Embora não trate especificamente das temáticas LGBTQIAP+, afirma o direito a não-discriminação pelo sexo/gênero.

Por sua vez, o documento que reconheceu de forma pública os homossexuais no campo da promoção de direitos humanos foi o Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH) criado em 1996. O Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD), de 2001, e a criação do PNDH II, de 2002, incluem aspectos diretamente dirigidos à população LGBT. Em 2003 acontece a criação da Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH) e a designação de um grupo de trabalho para o combate à homofobia, que em seguida deu origem ao “Brasil Sem Homofobia – Programa de Combate à Violência e a Discriminação contra LGBT e de Promoção da Cidadania Homossexual”, com um formato interministerial (DANILIAUSKAS, 2009).

O Programa Brasil Sem Homofobia trabalha tópicos relacionados ao trabalho, saúde, educação, cultura, segurança, mulheres e questões raciais no governo federal e pensa em articulações entre Secretarias e Ministérios no âmbito federal, “com o objetivo de promover a cidadania de gays, lésbicas, travestis, transgêneros e bissexuais, a partir da equiparação de direitos e do combate à violência e à discriminação homofóbica, respeitando a especificidade de cada um desses grupos populacionais” (BRASIL, 2004, p.11).

É bastante evidente, no entanto, que a conquista de direitos no campo formal, embora relevante, está longe de significar, digamos assim, mudança significativa de mentalidades e de práticas cotidianas da maior parte da população. Em outras palavras, normas, ações e políticas públicas de proteção, cuidado e respeito à população LGBTQIAP+ são passos necessários, mas não suficientes à assunção e ao acolhimento pela sociedade das diferenças, das alteridades que a pluralidade de gêneros representa, e das inflexões que ela requer em termos morais, ideológicos e econômicos. Mesmo que se observe avanços sociais, esse é um processo longo, cujo enfrentamento pede, entre outras coisas, a desconstrução de certos mitos insistentes, bem como a radicalização da construção de conceitos e práticas capazes de afirmar e abrir, efetivamente, espaços à essas diferenças.

Aqui retomamos as noções, que anunciamos antes, de biopoder e biopolítica de Michel Foucault. Sem nenhuma pretensão de exaustividade, a ideia é apenas destacar determinados aspectos, que estão implicados no debate contemporâneo sobre as questões de gênero.

O biopoder e a biopolítica são conceitos implicados em formulações bastante complexas e extensas de Michel Foucault; formulações que recobrem um largo período histórico, que vai, ao menos, do século XVIII até a segunda metade do século XX.



Esquemáticamente, tais formulações dizem respeito ao desenvolvimento da racionalidade do liberalismo econômico que, gradativamente, converte-se também em estratégia política na qual, além de maximizar o atingimento de objetivos econômicos, busca-se desdobrar a racionalidade liberal para constituir uma certa perspectiva de governamentalidade ao estado, a partir da centralidade do mercado como critério angular para o governo da vida.

No entanto, não se trata de introduzir novas técnicas de governo, embora isso aconteça, o principal é estabelecer uma relação de interdependência entre o estado e a população, cujas bases são o estímulo à competitividade e à concorrência, a incorporação da gestão empresarial como modelo da relação e a introdução de formas de controle e regulação para maximizar, tanto quanto possível, a ação dos indivíduos e das sociedades sob a lógica e segundo os interesses do mercado. Isso envolve, entre outras coisas, preservar a saúde da população, investir na formação da mão de obra e na segurança das cidades, fazendo com que os governos, as instituições e os indivíduos não apenas fomentem a concorrência em todos esses níveis, mas também funcionem como empresas, o que, claro, não acontece espontaneamente e sim por uma governamentalidade ativa. No caso dos indivíduos, o que se faz é que trabalhem como se fossem empresários de si mesmos.

Esse desdobramento do liberalismo como estratégia política de governamentalidade recebe o nome de neoliberalismo (FOUCAULT, 2008), é por meio dele que “[...] o princípio liberal de limitação das práticas estatais de governo não implicará em um menor controle sobre a sociedade, mas na elaboração de novas formas de sujeição” (FURTADO; CAMILO, 2016, p. 40), aquilo que Foucault (op. cit.) chamou de biopoder.

Ainda Segundo Foucault, o biopoder funciona sob dois vetores, digamos assim, complementares: a disciplina e a biopolítica. De um lado, as práticas disciplinares voltam-se ao corpo individual, por outro lado, a biopolítica mira o corpo coletivo, as populações. As práticas disciplinares querem adestrar e docilizar os corpos pensados como unidades de produção, para fazê-los economicamente utilizáveis, já a biopolítica trabalha com a população, por meio das planificações técnicas, das previsões estatísticas/probabilísticas, da saúde e da medicalização social, dos controles sobre a natalidade e a longevidade da população, etc., estabelecendo regulações de conjunto para atender às estratégias neoliberais de produtividade, de naturalização de seus valores e ideias, e de concentração de riquezas e poder (VEIGA-NETO, 2011).

A introjeção e a naturalização da lógica concorrencial gera, inclusive, comportamentos e condutas de “manada”, que promovem identificação social entre os indivíduos e grupos, incrementando – não por acaso – o chamado capital humano, isto é, a ideia de que cada indivíduo



tem que investir em si mesmo para aumentar seu prestígio e valor individual, e sua competitividade no mercado, o que desloca para o plano da responsabilidade individual os problemas estruturais da inserção social, do desempenho no trabalho e do sucesso profissional e pessoal, desconsiderando as assimetrias e as desigualdades sociais. Nessa perspectiva, a empregabilidade e a inserção social com êxito torna-se uma questão estrita de mérito pessoal, e assim é incorporada aos valores e condutas, abrindo espaço para a falácia da meritocracia. O que mais interessa aqui é o fato de que tais estratégias, que convertem a política em biopolítica, operam pela excitação dos apetites e paixões humanas, o que faz com que a sexualidade tenha papel central nas operações do biopoder, segundo Foucault (2010, p. 159),

o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio de regulações. É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, [...]. Mas vemo-la também tornar-se tema de operações políticas, de intervenções econômicas [...], revelando tanto a sua energia política como seu vigor biológico. Dê um polo a outro dessa tecnologia do sexo, escalona-se toda uma série de táticas diversas que combinam, em proporções variadas, o objetivo da disciplina e o da regulação das populações.

A reflexão a partir do biopoder e seus vetores (disciplinar e biopolítico) influencia o debate contemporâneo sobre os gêneros, tanto na demarcação da eficácia das estratégias biopolíticas, quanto na perspectiva de enfrentá-las, desvendando seus dinamismos atuais, mostrando suas fissuras e transformações. Vejamos algumas ideias bastante influentes para pensar a sexualidade e os gêneros hoje.

No começo dos anos noventa, surge nos Estados Unidos uma perspectiva nova no campo dos estudos de gênero: a teoria queer. Esta posição [...] questiona o caráter natural – e, portanto, inevitável – da chamada heteronormatividade: a matriz binária segundo a qual se atribuem, classificam e regulam as identidades de gênero nas sociedades ocidentais. Para a teoria queer, ao contrário de estar inscrita na constituição ontológica do mundo ou fixada na biologia dos seres humanos, essa matriz é uma construção socio-histórica (GROS, 2021, s/p.).

Judith Butler participa e é uma das instituidoras da teoria queer, ela realiza uma crítica relevante à metafísica do gênero, demonstrando que os gêneros são performatizados, que estão situados no tempo e organizados socialmente, digamos assim, na imanência dos gestos, movimentos e encenações que corporificam o sujeito, que participam ativamente em seus processos de subjetivação, de se tornar sujeito nas experiências concretas e nos modos de vivê-las.



A noção de performatização de Butler parte do pressuposto de que a percepção social da sexualidade é construída e de que não existe, aprioristicamente, nem transgressão nem liberdade: tudo é fagocitado pelas estruturas de poder e pelos saberes que as sustentam (BUTLER, 2003). Tal desnaturalização quer desestabilizar o regime heterossexista, por meio do qual o cidadão médio não se dá conta da violência que o dispositivo da heterossexualidade implica e efetua. Nessa medida, Butler agencia um estratégia ético-política que busca resistir e combater a violência de gênero.

Paul Preciado, por sua vez, oferece uma formulação alternativa à construção da identidade de gênero que, de certa forma, aponta limites da concepção performativa de Butler. Segundo Gros (2021), o modelo de Preciado é denominado de biodrag e sustenta-se em um diagnóstico macrossociológico sobre as características do capitalismo neoliberal.

O nome dado por Preciado [...] para designar esse novo tipo de capitalismo “quente, psicotrópico e punk” reflete o entrelaçamento que existe entre suas duas indústrias fundamentais: a farmacêutica e a pornográfica. “A indústria farmacêutica e a do audiovisual do sexo são os dois pilares sobre os quais se sustenta o capitalismo contemporâneo, os dois tentáculos de um gigantesco e viscoso circuito integrado” [...]. O vínculo entre ambas as indústrias se expressa no programa de ação do capitalismo farmacopornográfico: “controlar a sexualidade dos corpos codificados como femininos e fazer gozar os corpos codificados como masculinos” (GROS, 2021, *s/p.*).

Preciado (2014) sugere que, nas sociedades contemporâneas, o sexo tornou-se, de fato, uma camada biopolítica, uma estratégia bioquímica e imagética de gestão da vida, que opera diretamente nos corpos, os penetra e faz o governo da vida por dentro do organismo e do psiquismo.

Essa regulação metabólica, simultaneamente, farmacológica e imagética da sexualidade definiria mudanças sensíveis nas formas de controle da sexualidade e, por meio dela, das formas de vida sob o neoliberalismo ou capitalismo farmacopornográfico, redesenhando as estratégias e táticas disciplinares do século XIX, que foram descritas por Foucault.

[...] Assistimos à progressiva penetração de técnicas de controle social do sistema disciplinar do século XIX no corpo individual. Já não se trata de castigar as infrações sexuais dos indivíduos nem de vigiar e corrigir seus desvios através de um código de leis externas, mas de modificar seus corpos enquanto plataforma viva de órgãos, fluxos, neurotransmissores e possibilidades de conexão e agenciamento, fazendo destes ao mesmo tempo o instrumento, o suporte e o efeito de um programa político. Por



suposto, estamos diante de uma forma de controle social, mas de “controle pop”, que se opõe ao controle frio e disciplinar que Foucault caracterizara com o modelo prisional de Jeremy e Samuel Bentham, o panóptico (PRECIADO, 2018, p. 133).

Enfim, diante de tais transformações biopolíticas, da imensa sofisticação das formas de regulação da vida por meios biotecnológicos e imagético-digitais, os estigmas não apenas se transmutam, também anunciam uma espécie de curto-circuito em padrões e códigos morais e disciplinares que conformaram a sexualidade até meados do século XX. Cada vez mais essas transformações desafiam nossa capacidade de resistir ao programa político que nos oprime a todos, mas, especialmente, àqueles cujos corpos refletem a pluralidade de gêneros e de experiências de gênero que a matriz heterossexista do capitalismo farmacopornográfico, com novas formas de violência, faz predominar.

Referências bibliográficas

- BECKER, B. S. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- BOEHRINGER, S. A sexualidade tem um passado? Do éros grego à sexualidade contemporânea: questionamentos modernos ao mundo antigo “La sexualité a-t-elle un passé? De l’érôs grec à la sexualité contemporaine: questions modernes au monde antique”. *Recherches en psychanalyse*, Paris, L’Esprit du Temps, vol. 2, n. 10, 189-201. 2010.
- BOZON, M. *Sociologia da sexualidade*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- BRASIL. Ministério da Saúde (MS). *Conselho Nacional de Combate à Discriminação. Brasil sem homofobia: programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e de promoção da cidadania homossexual*. [Internet]. Brasília: MS; 2004. Disponível: <<http://goo.gl/0rklE>>L. Acesso em: 6 ago. 2023.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero, feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- CAZEIRO, F.; SILVA, G. S. N. da; SOUZA, E. M. F. de. Necropolítica no campo do HIV: algumas reflexões a partir do estigma da Aids. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 26, p. 5361–5370, out. 2021.
- CÉSAR, M. R. A. (Des)fazendo gêneros e queerizando a vida: a (des)educação de corpos. In: FERRARI, A. (org.). *Corpo, gênero e sexualidade*. Lavras: UFLA, 2014, p. 159-174.
- DANIEL, H.; PARKER, R. *Aids: a terceira epidemia*. São Paulo: Iglu, 1991.
- DANILIAUSKAS, M. Considerações preliminares sobre as concepções e conceitos norteadores das políticas públicas de educação para a igualdade de gênero e diversidade sexual. *Seminário Corpo, Gênero, Sexualidade*. FURG, Rio Grande, 2009.



- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas?* Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos de 1990. 13. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 304.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, p. 233, 1996.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 455-493.
- FURTADO R. N.; CAMILO J. A. O. O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, 16(3): 34-44, dezembro, 2016.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- GORDON, L.; DUBOIS E. Seeking Ecstasy on 2002the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth Century Feminist Sexual Thought. *Feminist Studies*, n. 1, 1983.
- GUTMANN, M. C. Trafficking in Men: The anthropology of masculinity. *Annual Review of Anthopology*, n. 26, p. 385-409, 1997.
- GREEN, J. N.; QUINALHA, R. *Ditadura e homossexualidades: repressão resistência e a busca da verdade*. São Carlos: Editora da UFSCar, 2014.
- GROS, A. E. Judith Butler e Paul Beatriz Preciado: uma comparação de dois modelos teóricos na construção da identidade de gênero na teoria queer. *Pensata*, v. 10, n. 2, 2021.
- JONES, E. E. et al. *Social Stigma: The Psychology of marked relationships*. New York: Freeman, 1984.
- KATZ, J. N. *A Invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- LIMA, M. L. C.; MOREIRA, A. C. G. Aids e feminização: os contornos da sexualidade. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 8, n. 1, p. 103-18, 2008.
- LINK, B. G e PHELAN, J. C. Stigma and its public health implication. *Lanceta*, 367, 528 e 529, 2006.
- LOURO, G. L. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 9-34.
- MAIA, A. C. B. Sexualidade: reflexões sobre um conceito amplo. SBPN – *Scientific Journal*, v.5(1), 2001.
- MAIA, A. C. B. *Sexualidade e deficiências*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 2006.
- MAIA, A. C. B. *Inclusão e sexualidade: questões afetivo-sexuais em pessoas com deficiências físicas*. Relatório de pesquisa de pós-doutorado. Brasília: CNPq, 2009.



- MARCUS, S. *The Other Victorians*. New York: New American Library, 1974.
- MOTTIER, V. *Sexuality: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.
- OMOTE, S. Estigma no tempo da inclusão. *Revista Brasileira de Educação Especial*, Marília, v. 10, n. 3, p. 287-308, 2004.
- PARKER, R. (2013). Interseções entre Estigma, Preconceito e Discriminação na Saúde Pública. In: MONTEIRO, S.; VILLELA, W. (org.). *Estigma e saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p. 25-46. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/hrc5s>>. Acesso em: 20/08/2023.
- PRECIADO, P. B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- PRECIADO, P. B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- QUINALHA, R.; RIOS, R. R. Entre o senso-comum e a ciência: existe cura gay? *Nexo Journal*, 26 setembro 2017. Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/ensaio/2017/Entre-o-senso-comum-e-a-ci%C3%A2ncia-existe-%E2%80%98cura-gay%E2%80%99,2017>>. Acesso em: 20/08/2023.
- RIBEIRO, P. R. M. *Educação sexual: além da informação*. São Paulo: EPU, 1990.
- RUBIN, G. Pensando o sexo. *Políticas do sexo: Gayle Rubin*. São Paulo: Ubu, 1984/2017, p. 63-128.
- RYAN C., BRADFORD J. Conducting the National Lesbian Health Care Survey: Firt of its kind. *Journal Gay Lesbian Med Assoc.*, 1999.
- VEIGA-NETO, A. Governamentalidades, neoliberalismo e educação. In G. Branco, A. Veiga-Neto (org.). *Foucault: filosofia e política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- VIGOYA, G.; RECAMÁN, M.; OLIVEIRA, S. (org.). *A mulher brasileira nos espaços públicos e privados*. São Paulo: Fundação Perseu. Abramo, 2001.
- WALKOWITZ J., *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State* London: Cambridge University Press. 1980.
- WALKOWITZ J. Male Vice and Feminist Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth- Century Britain. In: SNITOW, Ann; STANSELL, Christine; THOMPSON, Sharon (orgs). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press, 1983.
- WEEKS, J. *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*. London: Longman, 1981.



Dados dos autores

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Humana e Saúde da PUC-SP.

Doutor em Psicologia Clínica e professor titular da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Humana e da Saúde da PUC-SP.

Recebido em 24/10/2023
Aprovado em 02/11/2023



IGREJA CATÓLICA ROMANA E A HOMOSSEXUALIDADE: VISÃO DA MORAL SEXUAL CATÓLICA A PARTIR DA ANÁLISE DE DOCUMENTOS OFICIAIS

[ROMAN CATHOLIC CHURCH AND HOMOSEXUALITY: VIEW OF
CATHOLIC SEXUAL MORALITY BASED ON THE ANALYSIS
OF OFFICIAL DOCUMENTS]

SÍLVIA GERUZA F. RODRIGUES

Resumo: No presente artigo nos propomos analisar alguns documentos oficiais da Igreja Católica Apostólica Romana que abordam a homossexualidade, dentre os quais: *Humanae Vitae* (1968), *Persona Humana* (1975), algumas cartas expedidas pela Congregação para a Doutrina da Fé sobre homossexualidade (1992; 2003) e o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica. Pretendemos verificar as principais linhas oficiais da moral sexual da Igreja Católica Romana. Utilizamos os teólogos católicos da moral sexual (Marciano Vidal; Margareth Farley; Todd A. Salzman e Michael G. Lawler) para dialogar com os documentos da Igreja Católica. Pelos documentos analisados, constatamos que ocorre uma evolução na Igreja Católica Romana acrescentando a complementaridade afetiva e o amor ao objetivo do ato conjugal, além da procriação, persistindo, no entanto, a visão da homossexualidade como patologia e perversão.

Palavras-chave: Homossexualidade. Catolicismo. Sexualidade Humana. Moral Sexual. Igreja Católica Apostólica Romana.

Abstract: This article aims to analyze some of the Catholic Church official documents: *Humanae Vitae* (1968); *Persona Humana* (1975); letters expedited by the *Congregation for the Doctrine of Faith* regarding homosexuality (1992; 2003); and the *Compendium of the Catechism of the Catholic Church* to verify the official Catholic doctrine, in general, on sexual morality and homosexuality. We report to Catholic theologians of sexual morality (Marciano Vidal;



Margareth Farley; Todd A. Salzman and Michael G. Lawler) to dialogue with the documents written by the Catholic Church. By analyzing such documents, we have verified that there is an evolution on the Catholic Church's statements on the purpose of the sexual act in marriage, not only for procreation but also for love and an affective complementarity. However, the official position of the Church continues to view homosexuality as a perversion and a pathological condition of the human being.

Keywords: Homosexuality. Catholicism. Human Sexuality. Sexual Morality. Roman Catholic Church.

A homossexualidade existe há muitos séculos e tanto na Grécia Antiga como em Roma era considerada normal e praticada no dia a dia, já que a mulher era vista somente com o objetivo de procriar. A partir da Idade Média a religião cristã passa a rotulá-la de pecado. No século XIX a homossexualidade é vista como doença a ser curada. Esse artigo objetiva analisar alguns documentos oficiais da Igreja Católica referentes à sexualidade humana e à homossexualidade, para verificar a evolução nos postulados e diretrizes sobre a homossexualidade.

Para analisar os documentos, utilizaremos definições de Michel Foucault (2010) e Paul Ricoeur (2008) sobre o discurso e o regulamento dos corpos como um lugar de poder e a complexidade do pensamento de Edgar Morin (2007). Para dialogar com os documentos expedidos pela Igreja Católica Romana, usaremos conceitos de alguns teólogos católicos da moral sexual importantes para compreendermos a recepção dos documentos, principalmente Marciano Vidal (1975,1985), Margaret Farley (2008) e Salzman e Lawler (2012).

1. A sociedade e a Igreja

A Segunda Guerra Mundial alterou o mundo. A capacidade do ser humano de se autodestruir, com requintes de maldade, colocou vários sistemas religiosos à prova. A rapidez dos meios de comunicação em expor os confrontos bélicos pasmou o ser humano. Por outro lado, novos descobrimentos científicos nas áreas da medicina, física e química suscitaram, na época, novos questionamentos existenciais e se resistiria a todo regime repressivo e opressor e um repúdio de normas congeladas de sexualidade e gênero (CAHILL, 1999).

Grandes revoluções culturais e comportamentais se desenrolaram através de jovens revoltados com o *status quo* de uma sociedade que percebiam como bárbara. A ordem social passa a ser contestada em suas mais diversas esferas: os costumes, a moral, e nesse embalo, a desigualdade de gênero. A década de 1960 foi marcada pelo início dos movimentos feministas, inter-raciais, a



liberação sexual, mudança nos gostos musicais, com críticas ao Estado, às grandes corporações, à medicina científica e às instituições resistidas religiosas, principalmente as que ainda se pretendiam reguladoras das normas morais. A pílula anticoncepcional facilitou ainda mais as relações sexuais sem implicar necessariamente na procriação.

Os relatórios Kinsey (1953, 1954) e as pesquisas de William Masters e Virginia Johnson (1966) não somente se propuseram a responder a algumas perguntas ambíguas sobre sexualidade, como enfatizaram a “qualidade” da atividade sexual. A obra deles foi considerada como um dos motores propulsores da revolução sexual (Gagnon, 2006). Kinsey abordou comportamentos sexuais de pessoas que viveram entre as duas guerras e chegou à conclusão que “qualquer tentativa de regular o comportamento sexual estava fadada ao fracasso” (GAGNON, 2006, p. 16). Tanto a direita política norte americana, como a religiosa, via nos relatórios a “causa de mudanças sexuais ou relacionadas ao sexo ocorridas na década de 1960” (GAGNON, 2006, p. 16).

Em maio de 1968, jovens franceses estudantes contestavam toda autoridade quer seja política, quer religiosa, incentivando o exercício crítico da liberdade e defendendo claramente a ética hedonista. Nessa época, destacou-se a consciência mundial da desconfiança dos representantes institucionais de autoridade e a relevância das opiniões individuais (VENTURA, 1988).

Posicionamentos e conceitos religiosos cristãos sobre sexualidade e Deus não mais respondiam às perguntas da sociedade, que viram suas certezas abaladas pelos eventos mundiais catastróficos. Perante a dinâmica dos acontecimentos na sociedade hodierna, o surgimento de movimentos antes escondidos e intimidados, como o movimento LGBTTQI, o feminismo, a presença cada vez mais marcante de homens e mulheres homossexuais nas famílias, comunidades, no mercado de trabalho e nas igrejas, evidenciaram que a Igreja não conseguiria se manter silente. Assim a Igreja Católica sentiu a necessidade de debater a homossexualidade, já que o debate da ética sexual geralmente tem girado ao redor de contestação às normas práticas de atividades outrora condenadas e que agora ganham aceitação da sociedade e até mesmo dentre alguns teólogos católicos da moral sexual (CAHILL, 1999).

A Igreja Católica encontrava-se em um conflito já antigo entre a manutenção da tradição institucional em seus postulados sobre a homossexualidade a partir da interpretação de alguns versículos encontrados na Bíblia, e a aquiescência à teologia crítica moderna que inclui a crítica hermenêutica, a época e o contexto. Segundo Fuchs (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 29) torna-se necessária uma nova abordagem tanto histórica como empírica da moralidade sexual, por envolver a ação humana que se desenvolve dinamicamente. Não se pode tomar dados do



passado para apresentar um juízo moral no presente, sob o risco de se basear somente na interpretação da natureza. Segundo Salzman e Lawler (2012), os documentos oficiais da Igreja Católica continuam a fundamentar seus ensinamentos sobre moralidade sexual na tradição passada, sem levar em conta sua historicidade.

Reportar-se aos Pais da Igreja do I Século, descartando a história e as descobertas científicas sobre a sexualidade, validam as normas sexuais no presente? As normas morais oriundas do Magistério dos séculos XV ou XVI podem ser aplicadas ao século XXI? As doutrinas oficiais da moral sexual católica sobre homossexualidade, sofreram alguma evolução?

2. Documentos Oficiais da Igreja Católica Apostólica Romana

A Igreja Católica tradicionalmente utiliza quatro fontes de conhecimento moral: Escritura, Tradição, Razão e Experiência,³⁶ porém, a interpretação do Magistério³⁷ sobrepuja a Escritura, a Tradição e a Experiência.

As Cartas Encíclicas expedidas após o documento do Concílio Ecumênico Vaticano II,³⁸ surgiram com o objetivo de esclarecer conceitos que se submetiam a questionamentos e elucidar questões atuais levantadas pelas novas contingências sociais. As cartas *Humanae Vitae* e *Persona Humana* se constituíram tentativas de abordar o maior número de pontos cruciais para a Igreja Católica possíveis, porém não se torna possível definir concretamente a doutrina católica oficial, e sim pontos principais que encontraram consenso entre os textos do Magistério e os cristãos.

2.1 *Humanae Vitae* – 1968; *Persona Humana* – 1975

O papa Paulo VI expede um documento em 1968, para tentar responder às inquietações dos fiéis. Ele apresenta a regulação da natalidade, do amor conjugal e da transmissão da vida. Contudo, exclui todo e qualquer ato que se direcione a impedir a transmissão da vida, principalmente a contracepção. Embora, *Humanae Vitae* tenha ressignificado o ato sexual como a expressão de um compromisso mútuo entre o casal, além do ato procriativo, a condenação da anticoncepção artificial levantou imensa insatisfação e desconfiança da Igreja na sociedade.

.....

³⁶ Cf. E.57.1-6 no Catecismo da Igreja Católica sobre Experiência.

³⁷ O Magistério abarca o que os Concílios, o Papa em particular, e em comunhão com ele, todos os Bispos definem e ensinam como verdades de fé e moral.

³⁸ Considerado um dos maiores eventos da Igreja Católica no século XX, o Concílio Ecumênico do Vaticano II se compôs de uma série de conferências realizadas entre 1962 e 1965, convocada pelo Papa João XXIII com bispos do mundo inteiro, através de encontros, debates e votações, para repensar a doutrina a partir de novas realidades no mundo.



Nesta encíclica são condenados o aborto, a esterilização, a anticoncepção artificial, os atos sexuais fora do relacionamento conjugal, a masturbação e o coito interrompido. A Carta chama a atenção para o fato de que o ato conjugal se compõe de elementos unitivos e procriadores, reafirmando que meios naturais para controlar os nascimentos somente serão reconhecidos diante das condições do marido e da mulher, para atrasar temporariamente um nascimento, porém não aceitos como uma maneira de recusar a vida.

A Declaração *Persona Humana* da Congregação para Doutrina da Fé (doravante CDF), 1975, considera a sexualidade um fator relevante que afeta o ser humano e por isso com a necessidade de ser estudada e avaliada cuidadosamente. Constitui-se na primeira carta onde se aborda a questão da homossexualidade explicitamente. De acordo com essa Carta, a sexualidade atribui ao ser humano caracteres biológicos, psicológicos e espirituais, levando-o à maturidade e à inserção na sociedade. Contudo, a Carta refere-se à homossexualidade como um perigo da “corrupção dos costumes”.

Essa Encíclica ressalta a distinção entre homossexuais de caráter provisório e outros que já nascem com a orientação homossexual, recomendando apoio e julgamento mais parcimonioso. Porém, isso não significa que sejam justificados moralmente e nem aprovados.

A declaração reafirma a homossexualidade como “um ato desordenado”, condena os atos sexuais praticados pelos homossexuais por não conduzirem à procriação e se constituírem “graves depravações” pela Bíblia. Conseqüentemente o homossexual é rejeitado por Deus (PERSONA HUMANA, Ponto 8).

2.2. Carta pastoral aos Bispos da Igreja Católica sobre o cuidado com os homossexuais – 1986-2003

Devido à grande pressão de grupos de reinterpretações do que se referia “ao ser humano”, em 1986, Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a doutrina da fé, redigiu uma carta pastoral aos bispos da Igreja Católica sobre o cuidado com os homossexuais. Nessa declaração, apesar do reconhecimento de que as ciências humanas possuem objeto e métodos próprios e gozam de legítima autonomia, reafirma-se que a posição moral da igreja ressalta que o “homossexualismo”³⁹ continua a ser visto pela igreja Católica, pelo menos oficialmente, como contrário aos princípios e diretrizes da moral católica.

.....
³⁹ A Associação Americana de Psiquiatria retirou a homossexualidade da lista de transtornos mentais em 1973. Em 1975 a Associação Americana de Psicologia também adotou a mesma posição, recomendando aos profissionais que não lidassem com a orientação sexual homossexual como enfermidade. O Brasil retirou a homossexualidade da lista de transtornos



Como no *Persona Humana*, observa-se a diferenciação entre o “ser homossexual” e ter “inclinação homossexual”. A “inclinação homossexual” não se constitui “em si mesmo um pecado”, porém compreende-se que a mesma pode ser uma tendência a um comportamento intrinsecamente mau do ponto de vista moral devendo ser considerada como “objetivamente desordenada” (Parágrafo 3). Mencionando os documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, reforça-se a necessidade de manter a interpretação das Escrituras de acordo com a Tradição da igreja, validando a coerência entre os versos utilizados para a condenação da homossexualidade. A esse respeito assim se exprime o Concílio Ecumênico Vaticano II:

É claro, pois, que a Sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, por sapientíssima disposição de Deus, são entre si tão relacionados e unidos, que não podem subsistir independentemente, e todos juntos, segundo o modo próprio de cada um, sob a ação de um só Espírito Santo, contribuem eficazmente para a salvação das almas (*Dei Verbum*, n. 10). À luz dessas afirmações aqui se delinea sucintamente o ensinamento da Bíblia sobre a matéria (Parágrafo 5).

Evoca-se o conceito de “Lei Natural”, referindo-se a passagens bíblicas, ressaltando a criação do homem e da mulher em um papel de complementaridade e de transmissão de vida (cf. Gn 19,1-11; Lv 18,22, 20:13; 1 Cor 6,9; Rm 1,18-32; 1Tm 1,10). Ratzinger (1986) ratifica que a relação sexual somente pode ser considerada lícita dentro do matrimônio, e considera imoral a pessoa homossexual. Segundo Ratzinger:

A atividade homossexual não exprime uma união complementar, capaz de transmitir a vida e, portanto, contradiz a vocação a uma existência vivida naquela forma de autodoação que, segundo o Evangelho, é a essência mesma da vida cristã. Não quer dizer que as pessoas homossexuais não sejam frequentemente generosas e não se doem, mas quando se entregam a uma atividade homossexual, elas reforçam dentro delas mesmas uma inclinação sexual desordenada, caracterizada em si mesma pelo auto complacência (Parágrafo 7).

Para Ratzinger (1986), aceitar a atividade homossexual coloca em perigo a concepção que a sociedade tem da natureza e dos direitos da família, por isso, recomenda ao homossexual que tome sua “cruz”, exerça domínio próprio (Cf. Gl 5,22-24), viva em castidade, ou se “converta

em 1985, porém somente em 1990 a Organização Mundial de Saúde retirou definitivamente a homossexualidade como uma doença mental. Assim, substituindo a palavra homossexualismo, por homossexualidade.



do mal”, já que se reconhece que o ser humano é possuidor de uma liberdade fundamental. Persistir no caminho da homossexualidade, segundo a Carta, consiste em ameaça de destruição.

A homossexualidade continua considerada perversão, porém encorajam-se os bispos a promoverem uma pastoral para as pessoas homossexuais que aceitem a doutrina da Igreja, exaltando a dignidade do ser humano, independente de sua orientação sexual, pois reconhecem a necessidade de ajudar qualquer ser humano em seus vários níveis. João Paulo II aprovou o documento.

Em 2003, a pressão em legalizar as uniões homossexuais, moveu novamente Ratzinger a expedir outro documento com *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*, preocupado com a legalização de casamentos entre pessoas do mesmo sexo e a possibilidade de adoção (RATZINGER, 2003).

Esse documento enfatiza a “lei natural” como aporte do matrimônio heterossexual, monogâmico como fundamento da família e solidez da sociedade (RATZINGER, 2003, Ponto 1). Ratzinger não reconhece a existência da complementaridade afetiva nas relações homossexuais posto que não contribuem para a geração de vida e ratifica que os atos sexuais entre homossexuais são considerados “intrinsecamente desordenados”, portanto, não podem ser aprovados e nem legitimados.

Ratzinger (2003), conclui que as práticas homossexuais constam dentre um dos pecados graves contra a castidade, ressaltando que baseados em versículos da Bíblia, os Pais da Igreja do I século e a Tradição também consideram as relações homossexuais “graves depravações”, por isso, ele apela para que os políticos católicos e a comunidade se oponham à aprovação do casamento legal entre homossexuais para a proteção do matrimônio e da sociedade (RATZINGER, 2003).

2.2 O Compêndio do Catecismo da Igreja Católica

No contínuo anelo de responder algumas questões e firmar pontos relevantes para os fieis, a Igreja Católica lançou em 2005 o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, com capítulos curtos e sintéticos.

No Catecismo, enfatizam-se o amor conjugal entre homem e mulher e sua complementaridade. Contudo, abandonou-se a necessidade de procriar ao ato conjugal, embora o casal deva permanecer aberto ao ideal de que filhos coroam tal amor.

Três elementos se consolidam como constituintes da expressão de valores cristãos: a “lei natural”, complementaridade entre homem e mulher; abertura à procriação e a indissolubilidade



do matrimônio. O casal estéril recebe nesse catecismo acolhimento e compreensão, todavia, condena-se qualquer ato que não se abra à criação da vida.

3. Análises e discussões

Diante de assunto tão complexo como a sexualidade humana, a tentativa de pontuar e estabelecer regras e diretrizes sobre a questão do ato conjugal e da homossexualidade trouxe ao seio da comunidade católica dúvidas, críticas e insatisfações. Teólogos católicos da moral sexual se dividiram e contestaram pontos firmados pelos documentos em questão.

De acordo com Pinho (1994, p. 259), a “formulação da doutrina, mesmo na sua forma mais solene e definitiva, não significa o fim do processo de interpretação da verdade proclamada”, pelo contrário, aí começa o processo da interpretação dentro do contexto vivido, nas comunidades, confrontada com os mais diversos contextos “de compreensão e de prática” que darão novos sentidos ao dogma estabelecido.

O documento *Humanae Vitae* despertou animosidades e desconfianças em relação à Igreja Católica, principalmente na questão do controle da natalidade. Segundo Távare (2008), em toda a história da Igreja Católica, nunca um documento papal como o *Humanae Vitae* suscitara tanta “polêmica” (2008, p. 1). O documento levantou muitas críticas, contestações e desobediências públicas. O uso da pílula anticoncepcional encontrava-se no auge, a indústria farmacêutica com propagandas agressivas, defendendo ferrenhamente sua utilização.

A encíclica *Humanae vitae*, de 1968, foi um genuíno divisor de águas na relação entre a doutrina papal e o povo católico, pois foi a primeira vez na história da Igreja que o povo católico como um todo ouviu um pronunciamento solene de um papa sobre uma questão de fé e moral, parou para relacioná-lo com sua própria experiência e com seu conhecimento e então, coletivamente, disse um firme “não” (ROBINSON, 2015, p. 33).

A observação da Carta *Persona Humana* de que existe uma distinção entre “ser homossexual” e ter a “inclinação” homossexual demonstra a falta de compreensão entre o ser homossexual e comportamento homossexual. Um ser humano não pode dissociar entre “ser” e se “comportar” diferentemente. Como afirma Espejo:

Não se pode atuar como pessoa plena satisfatoriamente, reprimindo alguma dimensão por pequena que seja, particularmente no tocante à sexualidade [...] pretender



isto, além de ser desumano, resultaria em uma dissociação definitiva (ESPEJO, 2008, p. 45, tradução nossa).⁴⁰

Por isso, segundo Espejo (2008, p. 49) “Este documento [...] supõe que toda relação ho-
moerótica está motivada exclusivamente pelo gozo egoísta e desenfreado, tornando os homos-
sexuais em seres incapazes de amar”.⁴¹

Quando a Carta se refere ao amor conjugal, à castidade, virgindade, matrimônio e procria-
ção, ela ressalta e reafirma a relação monogâmica e heterossexual. Ao se referir ao ato conjugal
com o objetivo da reprodução, a Igreja se sustenta em raízes estoicistas e maniqueísta, trazidas
até a Igreja por Agostinho de Hipona (século IV d.C.), que sofrera influência do gnosticismo,
disseminando um negativismo pessimista em relação ao sexo:

O sentimento geral entre os padres da Igreja que o intercurso sexual era fundamen-
talmente repulsivo. Arnóbio o chamou de sujo e degradante, Metódio, de indecoro-
so, Jerônimo de imundo; Tertuliano de vergonhoso. Entre eles havia um consenso
não declarado de que Deus devia ter inventado um modo melhor de resolver o pro-
blema da procriação (RODRIGUES, 2012, p. 49).

De acordo com Salzman e Lawler, o que os autores dos livros de Gênesis, Levítico, Cartas
paulinas, tratados de Agostinho e todos os “seus sucessores medievais sabiam sobre sexualida-
de não pode ser a base exclusiva de um julgamento moral contemporâneo sobre sexualidade”
(SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 310). À tradição, Farley (2008, p. 189), acrescenta a expe-
riência como um importante elemento de interpretação das outras fontes. Para ela, a tradição é
a experiência vivida por uma comunidade de fé ao longo do tempo, como registrada nas páginas
da Bíblia.

Com as novas descobertas sobre a homossexualidade, não se pode congelar no tempo con-
cepções cristalizadas, restritivas, inflexivelmente prescritivas com regras absolutas. A moral se-
xual católica restringe o ato sexual à estrutura do matrimônio. A moral sexual católica, portan-
to, se constitui “essencialmente uma moralidade conjugal” (SALZMAN; LAWLER, 2012:33),
que confina a sexualidade dentro do lar.

.....
⁴⁰ No se puede actuar como persona plena satisfactoriamente, reprimiendo alguna dimension por pequena que esta sea, particularmente cuando toca la sexualidade. [...] Pretender aquello, además de inhumano resulta definitivamente desquiciante.

⁴¹ Este documento [...] supone que toda relacion ho-
moerótica está motivada exclusivamente por el goce egoísta y desen-
frenado, tornando a los homosexuales em seres incapaces de amar.



Em 1977, a Sociedade Americana Teológica Católica publicou um documento crítico ao *Persona Humana*, chamado *A sexualidade humana*. Dirigido por A. Kosnik, esse estudo rompeu com a moral católica sobre homossexualidade. Segundo os autores, os documentos da Igreja Católica dividem a homossexualidade em quatro tipologias:

- a) Atos homossexuais são intrinsecamente maus;
- b) Os atos homossexuais são essencialmente imperfeitos;
- c) Os atos homossexuais devem ser avaliados à luz do seu significado relacional;
- d) Os atos homossexuais são essencialmente bons e naturais.

Segundo os autores, as posturas *a* e *d* parecem falhas, e as posturas *b* e *c* mais compatíveis com a ideia da sexualidade humana. Segundo o documento, o homossexual “que pratique atos homossexuais com boa consciência tem os mesmos direitos de consciência e os mesmos direitos aos sacramentos que um matrimônio que pratique a limitação da natalidade com boa consciência” (KOSNIK, 1977, p. 241-242).

De acordo com Salzman e Lawler (2012, p. 199), *Persona Humana* propõe o princípio “unitivo-procriativo, que no século XX tornou-se o princípio fundacional para todo ensinamento católico”. Ao se referir à homossexualidade, os documentos somente se baseiam na Tradição e nas Escrituras. Tanto os teólogos Farley (2008), como Salzman e Lawler (2012) admitem que a experiência também deve ser levada em conta ao se interpretar a homossexualidade. Para eles “a experiência é fundacional e até mesmo primordial” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 319). Torna-se necessário observar que as Escrituras mencionadas nos documentos oficiais, partem de uma tradição interpretativa, por isso, Salzman e Lawler (2012, p. 34) recomendam um estudo dos Escritos sagrados através de um “processo interpretativo histórico” para entender não apenas no que consiste a tradição moral católica sobre sexualidade, mas também a maneira e o motivo pela qual essa tradição surgiu.

Conforme Farley (2008, p. 159), a sexualidade engloba tudo que é pertinente ao sexual: “Os desejos, os amores, sentimentos, emoções, as atividades e os relacionamentos. Como tal, a sexualidade apresenta dimensões físicas, psicológicas, emocionais, intelectuais, espirituais e sociais”, por isso a experiência do sexo não pode ser limitada por barreiras construídas culturalmente de gênero, pois o sexo envolve “amor, desejo, diálogo, comunicação e abertura ao outro na intimidade dos seus corpos e à sua transcendência mais profunda direcionada a um encontro com Deus” (FARLEY, 2008, p. 173).

Restringir a homossexualidade somente a um ato genital, e classificá-la como desordem mental e um desvio do ser humano, desconsidera qualquer descoberta científica sobre a homossexualidade.



Um estudo descobriu que até mesmo os homens homossexuais eram felizes quando estavam em casal, i.e., vivendo em uma situação de “quase-casamento”. Tais homens vagavam menos, passavam mais tempo em casa, mantinham maiores níveis de afeição por seus parceiros, tinham maior nível de atividade sexual, mas menos problemas sexuais, e se ressentiam menos de sua homossexualidade, do que o homossexual típico sozinho. Os pesquisadores os caracterizaram como gozando de “um ajuste superior” (CAHILL, 1999, p. 95, tradução nossa).⁴²

Foucault (2006), explicita que a partir dos séculos XVII e XIX a sexualidade passou a fazer parte dos discursos para se inscrever em um “regime ordenado de saber”.

A sexualidade foi definida como sendo, “por natureza”, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um fogo de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo desencavar e escutar (FOUCAULT, 2006, p. 78).

O sexo gradualmente tornou-se objeto de grande suspeita, parte dos comportamentos e da existência, “o ponto frágil através do qual nos chegamos às ameaças do mal; o fragmento de noite que cada qual traz consigo. Significação geral, segredo universal, causa onipresente, medo que nunca termina” (FOUCAULT, 2006, p. 79). De acordo com Foucault (1988), até o final do século XVIII três grandes códigos explícitos regulavam as práticas sexuais: “o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil” (FOUCAULT, 1988, p. 44). Dentro do relacionamento matrimonial a sexualidade era saturada de prescrições e se encontrava sob estreita vigilância. “Romper as leis do casamento ou procurar prazeres estranhos mereciam de qualquer modo, condenação” (FOUCAULT, 1988, p. 45). Desde o Século XVIII até o século XXI, a sexualidade permanece sob jurisdição religiosa e o sexo diferente da norma vigente, heterossexualidade, é interpretado como mau.

Enquanto a sexualidade se encontrar definida por elementos biológicos e presa ao ato genital e ao corpo, dificilmente encontraremos subsídios para mudanças na visão religiosa da homossexualidade. A sexualidade permeia todas as esferas da vida do ser humano, e se entrelaça com o contexto cultural e social. A tentativa de regular a sexualidade e o corpo do ser humano envolve o controle de todas as dimensões da sua vida.

⁴² Cf. Alan P. Bell and Martin S. Weinberg, *Homosexualities: A study of diversity among men and women*. New York, 1978.



Para Cahill (1999, p. 81), a questão da orientação sexual reside no fato de se refletir se a sexualidade desempenha um papel unicamente biológico ou depende de fatores conjugados do social e cultural. A intimidade sexual e a procriação são fatores completamente separados, não interdependentes, e isso possibilita a defesa moral da homossexualidade.

Salzman e Lawler (2012) contra argumentam sobre a imposição da castidade ao homossexual como exigência de não exercer sua sexualidade. Para Salzman e Lawler, “a castidade é uma virtude que facilita a realização, a internalização e a integração da sexualidade humana autêntica” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 197). Propositivamente, os autores excluem as palavras finais do documento que limita a integração da sexualidade de uma pessoa física e espiritualmente ao relacionamento heteronormativo. Para Salzman e Lawler, a comunidade científica e alguns documentos magisteriais afirmam que os “homossexuais não escolhem a sua condição ou orientação; ela é o resultado de fatores psicológicos (naturais) ou sociais (de criação) ou mais provavelmente de uma combinação de ambos” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 197), portanto, a castidade imposta ao homossexual deveria ser uma vida “dentro de um relacionamento monogâmico, justo, amoroso e comprometido, sujeito às mesmas diretrizes morais empregadas para avaliar moralmente um relacionamento heterossexual infecundo”.

Salzman e Lawler, portanto, propõem uma revisitação da homossexualidade, afirmando que a orientação homossexual não se compõe tão diferentemente da orientação heterossexual, não devendo ser classificada de imoral. “A orientação sexual não é escolhida, nem pode ser prontamente modificada; ela simplesmente é. Por isso, ela não é em si mesma nem moral, nem imoral, nem mesmo pré-moral. Os atos sexuais que dela derivam, no entanto, podem ser morais ou imorais” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 321).

Margareth A. Farley, em seu livro *Just Love. A framework for Christian sexual ethics*. (2008), contestou a decisão da carta de Ratzinger sobre uniões entre pessoas do mesmo sexo. Farley (2008) aquiesce às legislações e à não discriminação dos homossexuais, por entender que tais exercem papel importante na quebra do preconceito, ódio, marginalização e estigmatização de gays e lésbicas. Para ela, ensinar que seus atos são de origem “desordenados” e “contra a natureza” estigmatiza tal amor como danoso. Por isso, ela libera o prazer sexual auto erótico, compreendendo esta questão mais de caráter prático do que moral (FARLEY, 2008, p. 236). Quanto ao ato homossexual, ela o compara às relações heterossexuais conclamando respeito aos homossexuais, independente de terem ou não “a alternativa de serem diferentes” (FARLEY, 2008, p. 295).

Reportando-se à publicação *Sexualidade Humana: Novas direções no pensamento Católico Americano de 1977*, Farley (2008), sugere um novo paradigma para uma ética sexual baseado



em valores particulares associados com a sexualidade humana: “auto-liberação, enriquecimento do outro, honestidade, fidelidade, serviço à vida, responsabilidade social e alegria” (FARLEY, 2008, p. 180). Para Farley (2008), a moldura que se deve considerar seriamente aos padrões para uma ética teológica deveria se basear nas “Escrituras, tradição, disciplinas seculares e a experiência contemporânea” (FARLEY, 2008, p. 181).

O teólogo católico da moral sexual, Vidal (1985), também refuta a postura condenatória da homossexualidade na carta *Persona Humana*. Embora ele reconheça que a orientação homossexual possa trazer dificuldades de ser exercida, ele entende que o homossexual não traz em si “nenhum traço de patologia somática ou psíquica” (VIDAL, 1985, p. 110).

Para Vidal, a homossexualidade trata fundamentalmente do sentido integral de um ser humano, não se constituindo apenas um “fenômeno sexual”, e sim a condição antropológica de um ser pessoal. “O homossexual é, antes de tudo, um ser humano com uma condição e um destino perfeitamente humano, humanizante e humanizável” (VIDAL, 1985, p. 109). Portanto, ele destaca como definidoras da homossexualidade as condutas como “pederastia, a prostituição, ou a violação, que mesmo que ocorram dentro da condição homossexual, são consideradas formas desviantes”.

Quanto à distinção do homossexual entre o caráter provisório e o precário, Vidal (1985) declara que não se pode afirmar totalitariamente sobre aquilo que carrega um caráter provisório e precário. Segundo Vidal (1985), a homossexualidade não pode ser enquadrada como “enfermidade” nem como simples “variante” da sexualidade, devendo ser considerada tão normal quanto a heterossexualidade, porque não existem explicações plausíveis para o fenômeno da homossexualidade humana, desconhecendo-se os fatores biológicos, psicológicos, os dados históricos e de antropologia, tratamentos experimentados (psicanálise, terapia de comportamento). Embora a Carta recomende acolhimento e prudência no julgamento dos homossexuais que têm a “inclinação” homossexual, a Igreja Católica permanece rígida ao classificar os atos homossexuais como “desordenados” por natureza (VIDAL, 1985, p. 112).

Para Vidal, a ignorância científica e a falta de compreensão adequada da sexualidade trazem ambiguidades ao lidar especificamente com a homossexualidade. Concluindo, ele declara:

Posicionado em sua condição sexual indiferenciada, o homossexual não pode viver sua homossexualidade a partir da diferença macho/fêmea (condição da heterossexualidade), mas o faz a partir de outra situação que chamamos de homossexual. [...]. Esclarecer conceitualmente a realidade humana da homossexualidade é o primeiro



compromisso que, a nosso modo de entender, corresponde ao discurso ético (VIDAL, 1985, p. 111).

Comprovadamente, não existem subsídios científicos que provem a existência da distinção hetero/homossexualidade. Robert Stoller (1985), declarou não existir uma formulação psicanalítica consistente sobre a homossexualidade. Segundo Ceccarelli (2008, p. 81), Stoller demonstra que as regras de escrita dos trabalhos sobre a homossexualidade “não conseguem reunir elementos que sustentem uma especificidade da homossexualidade em relação à heterossexualidade, e, menos ainda, que mostrem que a homossexualidade é uma patologia”. Pelo contrário, “conhecer a orientação sexual de alguém em nada nos informa sobre sua saúde, maturidade ou imaturidade psíquica, e, muito menos, sobre seus conflitos internos” (CECCARELLI, 2008, p. 82).

Vidal (1985) questiona as ambiguidades encontradas nos documentos oficiais da Igreja Católica por carecerem de nova hermenêutica bíblica nos versículos nos quais a Igreja se fundamenta para sua ética cristã sobre a homossexualidade. Para Vidal (1985), a Igreja necessita “adotar uma atitude de provisoriedade e formular em chave de pesquisa e de abertura”. Ele conclama a Igreja Católica a se mostrar aberta a mudanças nos postulados científicos da homossexualidade e que suas declarações mantenham um caráter provisório.

Não podemos esquecer que tal postura necessitaria da mudança paradigmática do pensamento unicista, essencialista e tradicional para a complexidade dos pensamentos inacabados e não fechados. Ricouer (2008), acredita que a verdadeira malícia se encontra quando a Igreja ou Estado, como instituições de ajuntamento recapitulam e totalizam, (In: RODRIGUES, 2012, p. 51).

Morin (2005), afirma que “para que haja uma libertação, precisa-se de uma conscientização de que os paradigmas mutilam o conhecimento e desfiguram o real, e necessita-se entender que o paradigma sobre o qual se tem determinado conhecimento simplificador é disjuntivo, redutor e abstrato” (MORIN, 2005, p. 13).

A maior dificuldade vivida no campo científico contemporâneo, segundo Minayo (2010), deve-se a uma resistência a mudanças concretas por parte das instituições e pesquisadores. Apresentam-se o medo do desconhecido, o conservadorismo “por convicção ou por comodismo nas instituições mais tradicionais regidas por padrões muito rígidos de organização da produção do saber” (MINAYO, 2010, p. 18). No caso das Instituições religiosas, responder aos desafios atuais da Ciência e da Tecnologia pode lhes despertar o instinto de autopreservação perante o medo de instalar as mudanças necessárias. Neste caso, como afirma Minayo: “Grupos e pessoas estão sob a mira de um desafio: ou experimentam voos de águias ou se contentam com o conservadorismo que corrói a energia das instituições” (MINAYO, 2010, p. 19).



Apesar dos embates da Igreja Católica contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo, um número cada vez maior de países cristãos e judaicos em sua maioria começa a aprovar as uniões homossexuais: Em 2010, países como Holanda, Bélgica, Espanha, Canadá, África do Sul, Noruega, Suécia, Portugal, Islândia, Argentina e México, como vários Estados e regiões administrativas dos Estados Unidos, aprovaram casamentos entre pessoas do mesmo sexo (ENDSJO, 2014, p. 211). No Brasil, a lei foi aprovada em 2011 para direitos civis e casamento em 2013.

Considerações finais

A Igreja Católica tem enfrentado o assunto sexualidade humana e homossexualidade debaixo de muita tensão, cuidado e conflitos. Nos temas recorrentes nos seus documentos oficiais, reafirmou-se a complementaridade entre homem e mulher e estabeleceu o relacionamento monogâmico heterossexual com abertura à procriação.

No meado do século XX, além do objetivo da reprodução, acrescentaram-se a complementaridade afetiva e o prazer ao ato conjugal. A Igreja Católica ainda mantém uma postura constrangedora que traz desconfortos ao ligar a procriação à moralidade sexual.

Os documentos estudados mostram uma lenta mudança na cosmovisão da Igreja Católica sobre a homossexualidade. Apesar de recomendar acolhimento, respeito e um julgamento parcimonioso ao homossexual, a Igreja Católica considera a homossexualidade perversão, patologia, passível de cura e o ato homossexual um grave crime contra a castidade, portanto ordena a castidade à pessoa homossexual.

Constatamos que os documentos oficiais da Igreja Católica não encontraram uma recepção positiva em muitos dos teólogos católicos da moral sexual, causando divergências e embates, para citar somente alguns mais relevantes (cf. VIDAL, 1985, 1978; FARLEY, 2008; SALZMAN; LAWLER, 2012).

Apesar das tensões que o assunto em questão ainda provoca, reconhecemos que ao menos a mais vasta Instituição Cristã se dispôs a abordar um tema tão sensível, mas inerente em sua complexidade à vida e relevante para o bem ou mal-estar de milhões de pessoas.

Referências bibliográficas

BELL, Alan. P.; WEINBERG Martin S. *Homosexualities: A study of diversity among men and women*. New York: Macmillan Company of Australia, 1978.

BÍBLIA, N. T. *Gálatas*. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2000.



- CAHILL, Lisa Sowle. *Sex, gender, and Christian ethics*. Cambridge: University Press, 1999.
- CECCARELLI, Paulo Roberto. *A invenção da homossexualidade*. Bagoas. N.02/2008. p. 71-93.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ: *Considerações sobre a União de Homossexuais*. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_po.html>. Acesso em: 08/05/2017.
- ENDSJO, Dag Oisntein. *Sexo e religião: do baile de virgens ao sexo sagrado homossexual*. São Paulo: Geração editorial, 2014.
- ESPEJO, Juan Cornejo. *Homosexualidad y cristianismo em tensión: la percepción de los homosexuales através de los documentos oficiales de la iglesia católica*. IN; Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2267>>. Acesso em: 07/06/17.
- FARLEY, Margaret. *Just love: A framework for Christian sexual ethics*. London. New Delhi. New York. Sydney: Bloomsbury, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. V.1 – A vontade de saber. 17ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. V. 2 – O uso dos prazeres. 11ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- GAGNON, John. H. *Uma interpretação do desejo*. Ensaio sobre o estudo da sexualidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religião e sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- KOSNIK, Anthony (org.). *A sexualidade humana: novos rumos do pensamento católico americano*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LEERS, Bernardino; TRANSFERETTI, José. *Homossexuais e ética cristã*. Campinas: Átomo, 2002.
- MINAYO, Cecília S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2010.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- O COMPÊNDIO DO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html>. Acesso em: 04/06/2017.
- PASSOS, João Décio. *A alegria do amor: das sementes aos frutos: um roteiro de leitura da exortação apostólica pós-sinodal Amoris Laetitia*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- PAULO VI. *Carta Encíclica Humanae Vitae*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html>. Acesso em: 08/05/2017.



- PERSONA HUMANA. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html>. Acesso em: 08/05/2017.
- PINHO, J. E. B. *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecumênica*. Lisboa: Edições Didaskalia, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Ensaio sobre a interpretação bíblica*. São Paulo: Fonte editorial, 2008.
- ROBINSON, G.J. *Sínodo 2015. Divórcio e homossexualidade*. São Paulo: Loyola, 2015.
- RODRIGUES, Silvia Geruza F. *Sexo: entre a culpa e o prazer*. São Paulo: Fonte editorial, 2012.
- SALZMAN, Tod A.; LAWLER, Michael G. *A pessoal sexual: por uma antropologia católica renovada*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2012.
- TAVARE, Jorge. *Conferência realizada por Jorge Tavaré, em novembro de 2008, sobre os 40 anos da Humanae Vitae*. Disponível em: <http://www.diocesedeoimbra.pt/sdpfamiliar/materiais/Conferencia40_anos_Humanae_vitae.pdf>. Acesso em: 04/06/2017.
- TRANSFERRETTI, José (org.). *Teologia e sexualidade: um ensaio contra a exclusão moral*. Campinas: Átomo, 2004.
- VENTURA, Zuenir. *1968, o ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- VIDAL, Marciano. *Novos caminhos da Moral: da “crise moral” à “moral crítica”*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- VIDAL, Marciano et al. *Homossexualidade: ciência e consciência*. São Paulo: Loyola, 1985.
- WINK, W; JENNIS, T. W. e cols. *Homossexualidade: perspectivas cristãs*. São Paulo: Fonte editorial, 2008.

Dados da autora

Psicóloga, doutora em Ciência da Religião pela PUC-SP.

Recebido em 12/10/2023

Aprovado em 23/11/2023



LGBTFOBIA: GÊNESE, MODOS DE EXPRESSÃO E SUA CRIMINALIZAÇÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO

[LGBTPHOBIA: GENESIS, MODES OF EXPRESSION AND ITS
CRIMINALIZATION IN THE BRAZILIAN CONTEXT]

ANTONIO CARLOS RIBEIRO

Resumo: O presente estudo tem como enfoque a gênese do preconceito e discriminação à população LGBTQIA+, suas formas de expressão e o ordenamento jurídico brasileiro que recentemente equiparou essa violência ao crime de racismo. Partindo da literatura que versa sobre a temática, o estudo levou em conta as publicações dos últimos anos que retratam essa realidade e utilizou a Escala do Preconceito de Allport como instrumento que pode contribuir para a compreensão das manifestações de violência contra a população LGBTQIA+. Face a um cenário nefasto para esse grupo minoritário e vulnerável, a atuação do Poder Judiciário apresenta horizontes para se garantir os direitos fundamentais para essa população e possibilitar conscientização social para a erradicação da discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero.

Palavras-chave: Homofobia. LGBTfobia. LGBTQIA+. Preconceito. Discriminação. Escala de Allport.

Abstract: The present study focuses on the genesis of prejudice and discrimination against the LGBTQIA+ population, its forms of expression and the Brazilian legal system that recently equated this violence with the crime of racism. Based on the literature on the subject, the study took into account publications from recent years that portray this reality and used the Allport Prejudice Scale as an instrument that can contribute to understanding manifestations of violence against the LGBTQIA+ population. Faced with a harmful scenario for this minority and vulnerable group, the actions of the Judiciary present horizons for guaranteeing fundamental rights for this population and enabling social awareness to eradicate discrimination based on sexual orientation and gender identity.



Keywords: Homophobia. LGBTphobia. LGBTQIA+. Prejudice. Discrimination. Allport's Scale.

Introdução

As discussões acerca da diversidade sexual têm se acentuado no contexto recente no cenário brasileiro. Não obstante ao expressivo número de pessoas que participam da Parada do Orgulho LGBTQIA+, diante da publicação de relatórios anuais acerca do nível de violência e o índice de homicídios por conta da LGBTfobia, o Brasil é um dos países menos seguro para essa população no mundo. De acordo com o Observatório de Mortes e Violências contra LGBTI+, resultado de um trabalho coletivo de sistematização de dados referentes a violência letal sofridas por lésbicas, gays, bissexuais, travestis, pessoas trans, não binárias e demais dissidências sexuais e de gênero no Brasil, constatou-se 316 registros de assassinatos só no ano de 2021. Foi evidenciado que essas mortes integram um cenário relativo a LGBTIfobia estrutural, definido “como discriminação, aversão ou ódio, de conteúdo individual ou coletivo, baseado na consideração de inferioridade das pessoas LGBTI+ em relação à heterocisnormatividade” (LENZI; GONÇALVES; GASTALDI, 2023, p. 230).

O relatório de Mortes Violentas de LGBT+ do Grupo Gay da Bahia (GGB), associação de defesa dos direitos humanos dos homossexuais no Brasil fundada em 1980, o índice de 2018 a 2021 apresentou um quantitativo em alta, sendo que 2021 foram registradas um número maior de mortes em relação aos 13 anos anteriores. Do montante de 300 registros de óbitos no ano, a tipificação das mortes e porcentagem da seguinte maneira: homicídio, 73,6%; latrocínio, 11,3%; suicídio, 8%; outras causas, 7,1%. São Paulo é o estado onde ocorreu o maior número de mortes, 14% (OLIVEIRA; MOTT, 2022).

Simultaneamente a esse contexto, emergem atores sociais que apresentam divergências no tocante aos direitos das minorias sexuais, utilizando-se, reiteradamente, de elementos religiosos para divergirem dessa agenda. A ascensão de lideranças religiosas de cunho conservador que, a pretexto da família conduzida sob a égide da heteronormatividade, da moral e dos costumes, empregam uma hermenêutica bíblica que preconiza uma cosmovisão hostil para a população LGBT+. Avançando para a arena política alçados por suas denominações religiosas que ascendem para o espaço público, essas lideranças, alinhadas ao espectro ideológico à direita, de cunho neoconservador em relação aos costumes, conseguiram obter considerável visibilidade midiática e social. Mediante argumentos que associam os postulados dogmáticos de suas crenças religiosas, concebem a diversidade sexual como um pecado e combatem as conquistas jurídicas,



culturais e políticas obtidas ao longo dos anos na sociedade brasileira. Destarte, forjam-se leis que reafirmam a “heteronormatividade e a volta dos homossexuais ‘para o armário’, ou seja, para a esfera privada” (BUTTGNOI, 2023, p. 11).

Assim, o presente artigo tem como enfoque discorrer sobre a gênese do preconceito e discriminação à população LGBTQIA+ e suas variadas formas de expressão no Brasil, bem como o ordenamento jurídico dessa matéria, sua criminalização pelo STF e demais meios de conscientização da sociedade para o respeito à orientação sexual e identidade de gênero da referida população. Em termos metodológicos, o artigo utilizou o cabedal teórico de diversos estudiosos que investigam essa temática, levando em conta as publicações constantes pela base de dados do Google Acadêmico, buscando por algumas combinações de palavras como: conceito LGBTfobia/homofobia; discriminação sexual no trabalho/escola; violência e homossexualidade; assassinatos de gays e lésbicas. A periodização filtrada para a maioria dessas publicações foi dos últimos quatro anos. Em seguida, essas publicações foram correlacionadas com a Escala do Preconceito de Allport para se verificar a aplicabilidade dessa teoria na abordagem dessa temática. Por fim, como forma de apresentar possíveis encaminhamentos para se erradicar a discriminação em razão de orientação sexual e identidade de gênero, foi mapeado concisamente o ordenamento jurídico que consagra os direitos fundamentais e veda a discriminação de qualquer natureza, inclusive de orientação sexual.

Considera-se que a atuação do STF no enquadramento da discriminação em tela como racismo concomitante à possibilidade de conscientização da sociedade no sistema educacional por critérios ético-morais de respeito à sexualidade de outrem denotam um tempo alvissareiro para a população LGBTQIA+.

1. Breves considerações sobre o conceito homossexual e LGBTQIA+

Consoante Nunes e Braga (2019), a nomenclatura “homossexual” teria sua origem numa obra germânica intitulada “Psychopathia sexualis” de Krafft-Ebing, no de 1886, cuja tradução para a língua inglesa se deu em 1892. Para Soares (2008), a noção em que se emprega no contexto mais recente o termo homossexual advem do grego “HOMOS”, que significa “o mesmo”, mais o termo em latim “SEXUS”, referente a sexo, compreendendo que a homossexualidade diz respeito à orientação sexual: “[...] cuja atração, tanto afetiva quanto erótica, dirige-se a uma pessoa do seu próprio sexo” (p. 10). Pouco antes dos anos 2000, observou-se em publicações europeias a emergência da terminologia homofobia como o objetivo de designar a aversão ou o medo de indivíduos com comportamento homossexual. Borrillo (2010) aduz que, assim como



“a xenofobia, o racismo ou o antissemitismo, a homofobia é uma manifestação arbitrária que consiste em qualificar o outro como contrário, inferior ou anormal” (p. 13).

Considerando a literatura recente que versa sobre a temática da LGBTfobia, torna-se pertinente abordarmos o caráter conceitual que envolve essa nomenclatura. Dessa maneira. Levando em conta a contribuição de Silva (2020) que faz uma explanação sobre a sigla LGBTQIA+, ressaltando sua importância para representar uma ampla gama de indivíduos de modo a se sentirem representados através de uma agenda preconizada na sociedade. Cada letra representa um grupo de pessoas na sociedade que sofrem diferentes tipos de violência simplesmente pelo fato de não se adequarem aquilo que foi normatizado como sendo o normal na sociedade. Nesse sentido, o “L” diz respeito a “lésbica” e “G” se refere a “gays”, ambos acenam para as pessoas homossexuais; a letra “B”, representa os “bissexuais”, isto é, os indivíduos que se atraem sexual e afetivamente tanto pelo gênero feminino como masculino; o “T”, corresponde aos “transexuais”, concernente aos indivíduos em que a identidade de gênero não se identifica com seu sexo biológico; a letra “Q”, que se vincula a “queer” e representa o grupo das “drag queens” para quem a identidade de gênero e orientação sexual resultam de determinada construção social; o “I”, faz referência a “intersexo”, ou seja, aos indivíduos que estão entre o feminino e o masculino, não se conformando à forma binária; a letra “A”, “assexual”, representa os indivíduos que, independente do gênero, são desprovidos de atração sexual em relação às outras pessoas; e, finalmente, o símbolo “+” que demonstra a preocupação de se incluir uma pletera de grupos e diversidade de gênero e outras dissidências sexuais. Como visto, cada letra se relaciona a um determinado conjunto de indivíduos que são vitimados por uma extensa tipologia de violência em razão de divergirem da heteronormatividade.

Como mencionado na introdução do presente estudo, a sociedade brasileira discrimina sobremaneira a população LGBTQIA+. Dessa maneira, esses indivíduos configuram um grupo minoritário vulnerável diante do risco de serem atingidos física e psiquicamente em razão de sua orientação sexual e identidade de gênero. Assim sendo, torna-se imperioso discorrer sobre sua gênese dessa discriminação bem como as suas formas de expressão que tem como público alvo a população LGBTQIA+. Observará que um instrumento teórico conhecido como Escala do Preconceito de Allport poderá contribuir com a identificação e compreensão do fenômeno em tela.

2. As formas de discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero

Nesse tópico, mediante as publicações de autores variados, o presente estudo abordará as formas como se manifesta a discriminação aos indivíduos e grupos em razão de sua orientação



sexual e identidade de gênero. Primeiramente, fazendo um recorte histórico-conceitual, versará sobre a nomenclatura homossexual, encontrada em publicações menos recentes, bem como alguns autores descrevem sua gênese e características. Borrillo (2010) assevera para a existência de uma ampla gama de estudos que indicam a presença do comportamento homossexual desde o período da Grécia clássica que “reconhecia oficialmente os amores masculinos [...] os atos homossexuais usufruíam de verdadeiro reconhecimento social” (p. 45). Nesse contexto, a relação sexual envolvendo indivíduos do mesmo sexo tinha certa relevância, sobretudo para o gênero masculino. Soares (2008) aborda essa questão afirmando que, inobstante aos indícios históricos que não oferecem elementos contundentes para “a existência e a normalidade do comportamento homossexual de algum povo da Antiguidade, muitos estudiosos afirmam que a homossexualidade é tão natural quanto a própria natureza” (p. 16).

Tanto Soares (2008) quanto Borrillo (2010), elucidam a gênese da violência de vertente homofóbica junto ao surgimento da matriz cultural judaico-cristã. Os estudos de Soares corroboram com a noção de que o advento do cristianismo alterou a compreensão da sociedade acerca da homossexualidade, passando a concebê-la preconceituosamente segundo os preceitos bíblicos. Dentre outras questões, Borrillo pontua sua reflexão a partir da problematização relacionada ao modo e aos tipos discursos em que foi gestada a superioridade heterossexual que deslegitimaria a orientação homossexual. Debruçando-se sobre as definições de casamentos que constam nos dicionários, estudos de Lioncio e Diniz (2009) asseveram para a possibilidade de se associar o padrão familiar pelo prisma patriarcal à ideia de “sacralidade, legitimando-o na religiosidade: ‘União legal entre um homem e uma mulher. Um dos sete sacramentos da igreja católica’; ‘união entre homem e mulher, segundo as leis civis e religiosas’” (p. 58).

No âmbito da medicina, face ao número de indivíduos que recorriam a tratamento médico para direcionar o comportamento homossexual, a homossexualidade foi incluída na Classificação Internacional de Doenças (CID) em 1948, sob a categoria “Desvios e Transtornos Sexuais” (LAURENTI, 1984). Fry e Macrae (1985) enfatizam o longo período de controle social que as ciências médicas exerceram em oposição ao comportamento homossexual, destacando-se a recomendação de procedimentos clínicos e cirúrgicos com o fito de promover a orientação heterossexual. Na década de 1970 a Associação Americana de Psiquiatria excluiu a “orientação sexual” do rol de transtornos mentais ou emocionais, protocolo que foi adotado, posteriormente, pelas demais conselhos Psicologia e Psiquiatria em escala global (NUNES; BRAGA, 2019).

Impende observar que a palavra homofobia, no sentido literal de sublinhar a aversão a homossexuais, emergiu no fim da década de 1990 em glossários no contexto europeu. Considerando a



literatura europeia em questão, sobretudo autores internacionais como Borrillo (2010), Espejo (2012) e Bourdieu (2003), o termo encontrado nessas obras foi homofobia. Assim, os próximos parágrafos discorreram sobre esse fenômeno seguindo a essa categoria. Quando se refletir sobre o contexto brasileiro e empregando a literatura mais recente, considerará a terminologia LGBTfobia.

Na leitura de Borrillo (2010), da mesma forma que “a xenofobia, o racismo ou o antissemitismo, a homofobia é uma manifestação arbitrária que consiste em qualificar o outro como contrário, inferior ou anormal” (p. 13). O autor chama a atenção para o caráter de dupla rejeição referente ao mesmo fenômeno: tanto o indivíduo homossexual é rejeitado quanto a homossexualidade. Borrillo ressalta para o parâmetro engendrado pela no tocante aos indivíduos de orientação sexual dissidente da heteronormatividade como um grupo inferior, que precisa ser mantido sob uma vigilância.

Borrillo aborda um fator interessante de análise ao comentar em sua obra sobre a tolerância conferida aos indivíduos ou grupos de orientação sexual diversa no espaço privado e íntimo. Contudo, diante do espaço público, ao reivindicar tratamento dispensado aos indivíduos heterossexuais, são rechaçados com posturas intolerantes. Segundo o autor, esse medo do comportamento homossexual tem contornos no receio de que essa tolerância no espaço privado se estenda para o espaço público. Por conseguinte, “a homofobia é o medo de que a valorização dessa identidade seja reconhecida; ela se manifesta, entre outros aspectos, pela angústia de ver desaparecer a fronteira e a hierarquia da ordem heterossexual” (BORRILLO, 2010, p. 17).

Como visto, existe uma pletera de possibilidades analíticas sob múltiplos vieses acerca do comportamento homofóbico. Para Borrillo (2010), a homofobia pode se apresentar da forma assaz ofensiva com o objetivo de aniquilar o indivíduo homossexual. Para outros autores, o comportamento homofóbico muitas vezes se manifesta de forma suave (ESPEJO, 2012). Bourdieu (2003), na teorização sobre a violência simbólica, intuiu a respeito da homofobia simbólica ao considerar que amiúde se demonstra imperceptível “para suas próprias vítimas” (p. 8). Essa forma de homofobia perpassa por um modo simbólico da comunicação cuja vítima não está plenamente consciente sobre a relação de poder que está envolvida e submissa face ao sujeito dominador (BOURDIEU, 2010).

Debruçando-se sobre a tarefa de se investigar o comportamento homofóbico, este estudo recorreu a um psicólogo estadunidense chamado Gordon Willard Allport (1897-1967) cujas teorias produzidas na conjuntura do apogeu e decadência do nazismo na Alemanha servem oferecem um instrumento analítico pouco explorado nas publicações sobre o tema. Encontra-se



no cabedal teórico desenvolvido por Allport (1954) elementos pertinentes para a compreensão do preconceito e discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero. Segundo Allport, a noção de preconceito se assenta em uma postura hostil a indivíduos alinhados a um grupo social distinto que lhe são atribuídos estereótipos antagônicos. Isto posto, o preconceito se associa a uma noção construída precipitadamente, sem base reflexiva e expressado em oposição a outros grupos ou indivíduos segundo critérios sociais, étnico-raciais, religiosos, sexuais etc. Para Allport, a tensão nessa dinâmica pode gerar episódios de violência. Assim sendo, encontra-se certa possibilidade de diálogo entre essa teoria acerca do exogrupo no contexto da LGBTfobia na sociedade brasileira como uma das mais preconceituosas do mundo.

Pesquisando sobre a origem do preconceito, Allport teorizou sobre as relações intergrupais entre os indivíduos do endogrupo (majoritários e dominantes) e os do exogrupo (minoritário e dominado). O endogrupo fomenta de modo generalizado traços associados ao exogrupo, o qual se torna alvo de relações assimétricas de poder entre os grupos. Allport insere nesse processo os estereótipos e rótulos na relação intergrupar e sublinha que essa dinâmica compreende uma concepção fixa que acompanha os traços relacionados ao exogrupo (FERNANDES; PEREIRA, 2018). Por conseguinte, Allport considera essa relação entre o endo e exogrupo cuja estereotipação do primeiro sobre o segundo sob uma perspectiva vinculada a uma articulação que atestaria a aceitação ou a rejeição categórica sobre um o grupo e, igualmente, como fator supressivo que incrementaria a naturalização do juízo a outrem.

O sociólogo Matthew Williams relata em sua obra, *A Ciência do Ódio*, publicada em 2021, um episódio que foi vitimado por uma agressão física gratuita em razão de sua orientação sexual. Esse fato o motivou a se debruçar na investigação do ódio incutido nos indivíduos que o agrediu. Segundo o autor, os crimes de ódio são comuns em todos os períodos históricos e em qualquer parte do mundo, sendo os grupos minoritários os alvos mais frequentes do preconceito por questões raciais sexuais, religiosas desde a gênese da humanidade. Com o advento da internet, desencadeou-se um acirramento desse ódio, disseminado exponencialmente pelas novas mídias digitais e exercendo influência em grupos sociais e partidos políticos radicais pautados por uma agenda excludente e violenta. Mediante a articulação de vários campos científicos, Williams faz incursões em áreas como a neurociência, a psicologia, a economia, dentre outras, problematizando como a raiva perpassa a humanidade ao longo da história e quais ações na contemporaneidade poderiam contrapor as antigas e recentes expressões de preconceito.

Nesse diapasão, na visão de Williams (2021), o preconceito pode ser definido como uma antipatia relacionada de forma generalizada a determinado grupo, concebido negativamente



por motivos religiosos e étnicos; “para ser considerado preconceituoso, você precisava ver todo um grupo de forma negativa, não apenas a determinados indivíduos daquele grupo” (p. 30). Assim, percebe-se um diálogo imbricado de Williams e Allport se for considerada a noção de preconceito como um estereótipo negativo conferido a um grupo de forma generalizada. Esse diálogo, outrossim, se evidencia pelo fato de Williams trazer à baila a Escala de Preconceito e Discriminação proposta originalmente em 1954, cujo instrumento oferece uma escala do preconceito como instrumento teórico que descreve a relação intergrupal em que o endogrupo vitimiza o exogrupo em cinco níveis, culminando no extermínio do grupo minoritário visto com discriminação.

No tocante aos cinco níveis da referida escala, o primeiro é denominado “antilocução”, correspondendo ao discurso de ódio que varia desde comentários, piadas e até insultos. O segundo nível diz respeito à esquivas, ou seja, uma espécie de isolamento como a restrição aos mesmos espaços públicos ou privados para se evitar o contato até a segregação. O terceiro nível se refere à Discriminação, recorrente no ambiente de trabalho e escolar, dificultando algum avanço profissional. O quarto nível versa sobre o ataque físico, através de agressão aos indivíduos ou aos seus símbolos e patrimônios, sem um posicionamento da força policial. O quinto nível, extermínio, associa-se à violência extremada ao exogrupo, revestido com alguma legitimidade.

Fazendo um exercício de correlação da Escala do Preconceito de Allport com as manifestações de violência à população LGBTQIA+ no Brasil, considerando as publicações de artigos científicos constantes no Google Acadêmico, pode-se dispor conforme segue: o nível um, antilocução, relaciona-se com os estudos de Faria, Gomes e Modena (2022), que investigam sobre a multiplicidade de *bullying* contra o segmento LGTBQIA+ nas escolas e Gemelli, Alves e Schubert (2020) que analisam violência pela comunicação verbal no ambiente escolar. O nível dois, relativo a esquivas, as publicações que podem ser relacionadas são as de Oliveira Júnior e Ferreira (2021), que fazem uma análise sobre a pedagogia do insulto considerando as vivências escolares de pessoas LGBTQIA+ e o artigo de Oliveira (2019), que disserta sobre a homossexualidade feminina na família e micropolíticas da emoção. O nível três, correspondente à discriminação, existem muitas produções, mas pode-se citar as publicações de Neto (2020) que trata da resistência das pessoas LGBTQIA+ na sociedade e no trabalho e a produção de Albuquerque e Souza (2022), que investiga a homofobia na perspectiva de estudantes universitários. Em relação ao nível quatro, relativo ao ataque físico, menciona-se os estudos de Medeiros (2019) e Fernandes et al (2022); Medeiros discorre sobre a categoria necropolítica na governança bolsonarista como desafio de combate aos crimes LGBTfóbicos e o outro artigo mencionado versa a respeito da violência interpessoal contra



a população dissidente da heteronormatividade. Por fim, o quinto nível, extermínio, igualmente podem ser encontrados várias publicações; citam-se como exemplos duas publicações: Mendes e Silva (2020), que faz uma análise espacial dos homicídios da população de LGBTQIA+ no Brasil e Ferreira, Viana e Santana (2020), que tratam das disputas discursivas e violações na cobertura de assassinato de pessoas LGBT por um jornal da cidade de Salvador.

Depreende-se que a Escala de Allport teoriza o preconceito em vários níveis, possibilitando a compreensão de como algumas ocorrências de discriminação podem se desdobrar em formas mais graves e letais. Allport outrossim elaborou outro instrumento que poderia atenuar e remediar os preconceitos na relação intergrupar que ele denominou “Teoria de Contato Intergrupo”. Segundo esse instrumento, propõe-se uma gama de ações para de se prevenir e superar o preconceito como a interação entre os indivíduos, o engajamento pelo critério da igualdade, a cooperação intergrupar com a contribuição do poder público (MANUEL; SILVA; OLIVEIRA, 2015).

No próximo tópico, serão abordados os elementos relativos à articulação do poder público na esfera jurídica para o combate ao preconceito na relação intergrupar entre indivíduos do endogrupo em contato com os indivíduos do exogrupo no contexto brasileiro. Observará um longo processo de consagração de direitos constitucionais, cuja comunidade LGBTQIA+ requer atenção face aos inúmeros episódios de discriminação em razão de orientação sexual e identidade de gênero.

3. O enquadramento da discriminação em razão da orientação sexual no sistema jurídico brasileiro

Objetiva-se a seguir discorrer brevemente sobre o processo de construção do ordenamento jurídico brasileiro referente aos direitos humanos e fundamentais que versam sobre a orientação sexual e identidade de gênero. Foram selecionados alguns autores com estudos considerados mais antigos para evidenciar a compreensão histórica desse processo que ainda está em vias de construção, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948. O ponto de chegada adotado para este estudo é a equiparação da LGBTfobia ao crime de racismo, pelo STF, no ano de 2019. A partir dessa abordagem, infere-se o caráter histórico de se engajar o poder político e a sociedade para a superação de todas as formas de discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero.

Consoante Piovesan (2013) a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela ONU em 1948, os assuntos relativos aos direitos humanos receberam um impulso significativo. Foi introduzida a noção concepção mais recente de direitos humanos, deflagrando os traços



relativos à sua universalidade e indivisibilidade. Assim, dentre a variedade de direitos, um dos que seriam estabelecidos se referia à igualdade do sujeito concreto, inserido em um dado momento histórico, assegurando suas especificidades e particularidades. Em outras palavras, qualquer indivíduo deve ser visto como sujeito de direito, com suas peculiaridades respeitadas e suas diferenças consideradas. Salienta-se que a Convenção Internacional Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 1969, que reafirmou “a dignidade da pessoa humana como princípio, bem como dispõe sobre a vedação a qualquer tipo de distinção, seja, de sexo, língua ou religião” (GRUBBA; SEGALIN, 2023, p. 5).

No bojo do contexto em que se processou a redemocratização na sociedade brasileira, desdobrando-se com a promulgação da Carta Magna de 1988, cujo princípio fulcral se assenta no respeito à dignidade humana. Nesses termos, alinha-se Sérgio Resende de Barros quando afirma que esse princípio serve como base para o ordenamento jurídico do Estado brasileiro no qual “a dignidade humana é a versão axiológica da natureza humana” (BARROS, 2003, p. 418). Isto posto, a Constituição Federal vigente no art. 1º, inciso III, proclama os princípios da igualdade e da liberdade, já consagrados no preâmbulo, concedendo proteção a todo cidadão brasileiro, vedando quaisquer discriminação e preconceitos em razão de procedência, raça, sexo ou idade, assegurando “o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos” (BRASIL, 1988).

Dessa maneira, vale ressaltar que o sistema constitucional que rege o direito à igualdade veda quaisquer discriminações acerca da orientação sexual, como leciona Rios (1988, p. 29), a “discriminação de um ser humano em virtude de sua orientação sexual constitui, precisamente, uma hipótese (constitucionalmente vedada) de discriminação sexual”. Uma vez que o inc. IV do art. 3º da Constituição Federal afirma que é dever do Estado zelar pelo o bem de seus cidadãos, proibir toda espécie de discriminação, Giorgis leciona que existe uma correlação que envolve o caráter protetivo da dignidade da pessoa humana com a sua orientação homossexual, uma vez que

o respeito aos traços constitutivos de cada um, sem depender da orientação sexual, é previsto no artigo 1º, inciso 3º, da Constituição, e o Estado Democrático de Direito promete aos indivíduos, muito mais que a abstenção de invasões ilegítimas de suas esferas pessoais, a promoção positiva de suas liberdades (GIORGIS, 2002, p. 244).

Com efeito, considerando o fator privativo de qualquer indivíduo, torna-se inconcebível restringir a orientação sexual de outrem sob a pena de se afrontar uma das liberdades fundamentais



consagrada a todo cidadão brasileiro. No entanto, torna-se imperioso considerar o teor infrutífero de se assegurar a todos o respeito à dignidade humana, à liberdade e a igualdade perante a lei, vedação a discriminação e preconceitos face à constatação de grupos sociais que são objeto de violência, como o segmento LGBTQIA+. Insta considerar que, enquanto houver fobia aos segmentos identificados com as dissidências sexuais, torna-se imperioso questionar a efetivação de uma sociedade sob a égide Estado Democrático de Direito e as razões de possíveis deficiências do ordenamento jurídico brasileiro.

Almejando fortalecer o combate à LGBTfobia, os governos posteriores à Constituição de 1988 buscou em conjunto com a sociedade civil e movimentos sociais, engendrar prerrogativas com maior contundência face a essa realidade. Por conseguinte, foi elaborado o Programa Nacional de Combate à Violência contra LGBT – o “Brasil Sem Homofobia” (BRASIL, 2004) cujas propostas almejavam a implementação de um plano educacional que assegurasse os direitos dos indivíduos a despeito de sua orientação sexual ou identidade de gênero. Todavia, para Roseno e Silva (2017), esse Programa recebeu críticas por parte de segmentos alinhados com conservadorismo religioso sob a e combatido por grupos conservadores e religiosos, conferindo a alcunha de “kit gay” sob o pretexto de invalidar sua relevância. Esses grupos, atuando em conjunto com as estruturas governamentais, conseguiram, ao fim de um longo processo, impedir a implantação em âmbito educacional das propostas mencionadas no referido Programa. Ademais, autores como Oliveira, Lanza e Storto (2019), discorrem sobre as reiteradas investidas de se deslegitimar a possibilidade de se discutir um plano educacional orientado para os direitos humanos, sobretudo no que concerne à temática de gênero e sexualidade, face à emergência de novos grupos ideológicos e militantes como o Escola Sem Partido, dotados de retórica supostamente apartidária e neutra, se mostrando, todavia, diametralmente opostos à discussão marcada pela diversidade educacional brasileira.

Face à condição de variadas formas de violência sofrida pela comunidade LGBTQIA+ conforme demonstrada anteriormente e com o fito de conferir amparo pelo pelos poderes públicos, o STF, enquanto Poder Judiciário, equiparou a homofobia e transfobia como crime de racismo no ano de 2019. Esse enquadramento se deu pela Direta de Inconstitucionalidade por Omissão nº 26 tendo como relator o ministro Celso de Mello e pelo Mandado de Injunção nº 4.733 cujo relator foi o ministro Edson Fachin, justificado pela morosidade do Poder Legislativo em incriminar os episódios de violência contra os indivíduos dissidentes da heteronormatividade que afrontaria seus direitos e garantias fundamentais. Assim, os ministros Celso de Mello, Edson Fachin, Alexandre de Moraes, Luís Roberto Barroso, Rosa Weber, Luiz Fux, Cármen Lúcia



e Gilmar Mendes votaram atos violentos contra grupos ou indivíduos por motivo de orientação sexual e identidade de gênero fossem enquadradas na Lei nº 7.716/1989 (Lei do Racismo), até que o Congresso Nacional se articulasse para as tratativas dessa pauta (ALMEIDA, 2020).

No bojo desse contexto, os ministros levaram em conta o dever estatal em criminalizar atos de violação dos direitos fundamentais. Observou-se que apesar da proteção jurídica já oferecida para os grupos LGBTQIA+, ainda sofrem são vitimados pela violência e preconceito, sendo preciso a intervenção do Direito Penal. Cabe enfatizar que o conceito de racismo não se restringe ao preconceito étnico-racial, religioso ou de nacionalidade. Como se pode depreender do julgado, a definição apresentada pelo STF adverte que se refere a noção de viés político e social, uma vez que o racismo é o resultado de uma formação histórica cuja cultura é fundada para se justificar a desigualdade e para a manutenção do domínio político e negação dos direitos fundamentais aqueles que pertencem integram os grupos com vulnerabilidade social ou minorias (BRASIL, 1989).

No que concerne ao racismo, impende observar que este se baseia em um jogo de poder fundado na ideia de que um grupo (endogrupo, majoritário) apresenta peculiaridades que sublinham sua superioridade face a outros grupos distintos (exogrupo, minoritário). Na esteira desse raciocínio, tem termos históricos, justificou-se que a população branca fosse superior à população negra. Com a articulação militante da população negra, conquistou-se a proteção antirracismo pela Constituição e outros mecanismos jurídicos (BRASIL, 1989). Por esse viés, considera-se pertinente o Poder Judiciário ter inserido a LGBTfobia no conceito de racismo, visando combater a violência proveniente de grupos majoritários de orientação heterossexual que busca assegurar privilégios a em detrimento de outro grupo dominado, tido como desprovido de direitos e que pode ser discriminado sistemática e historicamente (VECCHIATTI, 2019).

Isto posto, depreende-se que o STF, mesmo votando pela equiparação da LGBTfobia ao racismo, manteve os critérios ético-legais através de uma dinâmica assertiva, apesar de grupos críticos a essa atuação chamarem isso de ativismo judicial. Todavia, face a outras esferas do poder público, como a Câmara dos Deputados, mostram-se inertes diante dos casos de violência à população LGBTQIA+, a ação do Poder Judiciário fez-se necessária para preservar os direitos tanto individuais quanto coletivos e proteger as minorias sob a égide do princípio da dignidade humana. Ademais, o STF ofereceu um contributo para a sociedade se conscientizar no tocante ao respeito pela orientação sexual e pela identidade de gênero

Considera-se fulcral consignar a pertinência da intervenção do Direito Penal na proteção jurídica dos direitos previstos na Constituição no tocante à orientação sexual e identidade de



gênero. Mesmo que outros dispositivos do ordenamento jurídico agiram para assegurar a abordagem isonômica para todas as pessoas, observou-se ainda certa deficiência para garantir a inviolabilidade da integridade física e psíquica dos indivíduos com orientação sexual dissidente da heteronormatividade. Cabe ressaltar que a criminalização de todas as formas de discriminação de orientação sexual e identidade de gênero perpassa pela conscientização, necessitando estabelecer políticas públicas incentivada pelos órgãos estatais e a sociedade para a efetivação dos direitos. Logo, a adoção de meios eficientes para se cumprir as leis perpassa, igualmente, pelo sistema educacional, pelo fomento de pesquisas sobre as dissidências sexuais almejando a visibilidade e respeito da população para a comunidade LGBTQIA+.

Da mesma forma, pesquisas que possam envidar esforços na definição dessa sigla também corroborariam com o entendimento sobre orientação sexual e identidade de gênero. De um lado, considera-se que os conceitos que fundam a noção dos costumes de uma sociedade são questões nevrálgicas. Do outro, atendendo a uma tendência conservadora, urge estabelecer uma nova formulação dos parâmetros de ordem ética-moral e cultural visando a superação da discriminação de qualquer natureza.

Com isso, pela combinação da intervenção penal articulada conjuntamente com mecanismos educacionais que conscientizem a população, fortalece-se a viabilidade para a superação do quadro de LGBTfobia demonstrada pelas publicações mencionadas nesse estudo. Face ao cenário conservador da sociedade brasileira que se simpatiza com ideias como as expressas por Jair Bolsonaro no âmbito das eleições de 2022 quando afirmou em Juiz de Fora, MG, “as minorias têm que se adequar””, percebe-se a importância de se fomentar uma sociedade responsável com os direitos das minorias. Inobstante ao estabelecimento de estrutura jurídica que oferece tutela aos indivíduos em razão de sua orientação sexual e identidade de gênero, é notória a condição vulnerável desse público. Assim sendo, ações importantes como criminalizar a discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero, bem como medidas de amadurecimento da população brasileira em relação a essa temática mediante uma educação pautada pela consciência ética, confeririam elementos consistentes para o possível controle da LGBTfobia e até mesmo erradicação de quaisquer formas de discriminação.

Considerações finais

O objetivo deste artigo foi discorrer sobre a origem do preconceito e discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero, bem como suas diversas formas expressão na conjuntura nacional e a atuação do poder público para combater esse contexto. O resultado



foi atingido e trouxe à baila um cenário em que existe uma série de publicações que retratam uma realidade de violência contra a população LGBTQIA+. A Escala do Preconceito de Allport ilustrou como esses estudos e a realidade que apresentam podem ser identificadas, classificadas e compreendidas em sua gênese. Outrossim, ao se abordar o ordenamento jurídico brasileiro no tocante aos princípios e direitos fundamentais, foi abordado o teor legislativo que tutelam os indivíduos cuja orientação sexual é dissidente da heteronormatividade.

Nota-se que a existência de dispositivos normativos que o tutelam essa minoria no âmbito civil. Todavia, com o fito de se contrapor à discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero, diminuir número de assassinatos da população LGBTQIA+ e por fim, erradicar o preconceito, insta considerar que o poder público deve agir com mais vigor através de atos normativos relativos a essa temática. Levando em conta que os indivíduos que são dissidentes da heteronormatividade são vítimas da rejeição e, por conseguinte, têm a sensação de não estarem assegurados pelo ordenamento jurídico. De algum modo, a criminalização de atos de violência à população LGBTQIA+ se faz imprescindível e pode abrir horizontes para a se garantir com eficácia os direitos para a esses indivíduos.

Assim, conclui-se que o Poder Judiciário representado pela STF atuou em favor de uma população minoritária e vulnerável para se garantir seus direitos previstos constitucionalmente. Perante o princípio da Carta Magna que afirma que todos são iguais sem distinção de qualquer natureza, insta considerar que não se pode preconizar qualquer concepção de ordem religiosa ou política que se contraponha a essa cláusula. Igualmente, face à morosidade da Câmara dos Deputados e Senado Federal em se posicionar diante dos crimes contra a população LGBTQIA+ sem um motivo claro se torna injustificável. Apesar do avanço no ordenamento jurídico que enquadra a LGBTfobia ao crime de racismo, ainda se faz necessária articulações na esfera do poder público e da sociedade para a efetiva erradicação da discriminação em razão de orientação sexual e identidade de gênero.

Salienta-se, por fim, a possibilidade de se implementar uma abordagem educacional como instrumento para conscientizar uma sociedade e fomentar a reformulação dos conceitos e entendimento sobre os assuntos relacionados orientação sexual e identidade de gênero. Através da conscientização da sociedade pela educação com vistas a formar culturalmente os indivíduos, aliada à possibilidade desconstrução da estrutura ética-moral de modo que elimine quaisquer formas de LGBTfobia na sociedade brasileira.



Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, P. P. de; SOUZA, D. A. A. Relembrando os tempos de escola: a homofobia na perspectiva de estudantes universitários. *Revista de Psicologia*, v. 13, n. 1, p. 17-29, 2022.
- ALLPORT, G. W. *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley, 1954.
- ALMEIDA, A. V. de. *Equiparação da homofobia ao crime de racismo diante da tendência ao ativismo judicial*. Disponível em: <<https://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/11807/Equiparacao-da-homofobia-ao-crime-de-racismo-diante-da-tendencia-ao-ativismo-judicial>>. Acesso em: 15 nov. 2023.
- BARROS, Sérgio Resende de. *Direitos Humanos: paradoxo da civilização*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. *Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm>. Acesso em: 31 out. 2023.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Combate à Discriminação. *Brasil sem homofobia: Programa de Combate à Violência e à Discriminação Contra GLBT e Promoção da Cidadania Homossexual*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_sem_homofobia.pdf>. Acesso em: 13 out. 2023.
- BUTTIGNOL, Fernando C. *Religião e homossexualidade na esfera pública: o ativismo digital e conservador evangélico*. 2023. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2023.
- ESPEJO, J. C. Componentes ideológicos de la homofobia. *Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, v. 7, n. 26, p. 85-106, 2012.
- FARIA, M. A. de; GOMES, M. C. A.; MODENA, C. M. Mar de *bullying*: turbilhão de violências contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais na escola. *Educação e Pesquisa*, v. 48, p. e241630, 2022.
- FERNANDES, H. et al. Violência interpessoal contra homossexuais, bissexuais e transgêneros. *Acta Paulista de Enfermagem*, v. 35, p. eAPE01486, 2022.
- FERNANDES, S. C. S.; PEREIRA, M. E. Endogrupo versus Exogrupo: o papel da identidade social nas relações intergrupais. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 18, n. 1, jan./abr. 2018.
- FERREIRA, G.; VIANA, C.; SANTANA, C. Disputas discursivas e violações na cobertura de assassinato de pessoas LGBT pelo jornal Correio. In: FERREIRA, G. M.; ANDRADE, I.



- H.; CARVALHO, C. (org.). *Construção de sentidos no jornalismo: contribuições de Maurice Mouillaud e Eliseo Verón*. Salvador: EDUFBA, 2020.
- FREITAS, G. P. B.; TORRES, C. R. de O. V. Uma análise da LGBTfobia no Brasil frente ao direito constitucional a não-discriminação. *Direito UNIFACS–Debate Virtual*, n. 279, 2023.
- GEMELLI, A. P.; ALVES, G. G.; SCHUBERT, C. Brincadeira ou violência? Uma análise da comunicação verbal dos alunos na escola. *Perspectivas em Diálogo. Revista de Educação e Sociedade*, v. 7, n. 15, p. 130-141, 24 nov. 2020.
- GIORGIS, J. C. T. A natureza jurídica da relação homoerótica. *Revista da AJURIS*, n. 88, tomo 1. Porto Alegre, dez. 2002.
- GRUBBA, L. S.; SEGALIN, D. C. Direito e cinema: o princípio da dignidade humana à luz do filme crash. *Revista Eletrônica Direito e Sociedade-REDES*, v. 11, n. 3, 2023.
- LAURENTI, Ruy. Homossexualismo e a Classificação Internacional de Doenças. *Revista Saúde Pública*, v. 18, n. 5, São Paulo, 1984.
- LENZI, Maria H.; GONÇALVES, Tiago C.; GASTALDI, Alexandre B. F. Dossiê de Mortes e Violências Contra LGBTI+ no Brasil em 2021: Uma Análise da Dimensão Espacial da Violência. *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, v. 14, n. 1, p. 228-244, 2023.
- LIONÇO, Tatiana; DINIZ, Debora. *Homofobia & Educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: UnB, 2009.
- MANUEL, D. F. P.; SILVA, M. V.; OLIVEIRA, R. F. T. de. A origem do preconceito. *Revista Científic@ Universitas*, v. 3, n. 2, 2015.
- MEDEIROS, Ettore Stefani. Necropolítica tropical em tempos pró-Bolsonaro: desafios contemporâneos de combate aos crimes de ódio LGBTfóbicos. *RECIIS – Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 287-300, abr./jun. 2019.
- MENDES, W. G.; SILVA, C. M. F. P. Homicídios da População de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros (LGBT) no Brasil: uma Análise Espacial. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, n. 5, p. 1709-1722, maio 2020.
- NETO, H. L. C. Resistance of lesbian, transgender, bisexual, gay and intersex workers in society and at work. *Research, Society and Development*, [S. l.], v. 9, n. 3, p. e118932576, 2020. DOI: 10.33448/rsd-v9i3.2576. Disponível em: <<https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/2576>>. Acesso em: 15 nov. 2023.
- OLIVEIRA JÚNIOR, I. B. de; FERREIRA, D. R. Vidas que se cruzam na pedagogia do insulto: uma análise das vivências escolares de pessoas LGBTQIA. *EccoS – Revista Científica*, [S. l.], n. 57, p. e11337, 2021. DOI: 10.5585/eccos.n57.11337. Disponível em: <<https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/11337>>. Acesso em: 15 nov. 2023.



- OLIVEIRA, A. C. R. de; LANZA, Fabio; STORTO, L. J. A educação básica brasileira em disputa: doutrinação versus neutralidade. *Revista Katálysis*, v. 22, n. 3, p. 468-478, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-02592019v22n3p468>>. Acesso em: 28 out. 2023.
- OLIVEIRA, José M. D. de; MOTT, Luiz (org.). *Mortes violentas de LGBT+ no Brasil: relatório 2021*. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2022.
- OLIVEIRA, L. de. A “vergonha” como uma “ofensa”: homossexualidade feminina, família e micropolíticas da emoção. *Horizontes Antropológicos*, v. 25, n. 54, p. 141-171, mai. 2019.
- PIOVESAN, Flavia. *Temas de Direitos Humanos* 6.ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- ROSENO, Camila dos P.; SILVA, J. G. da F. Políticas públicas educacionais em gênero e diversidade sexual: Atos de resistência diante do avanço do conservadorismo do movimento “Escola Sem Partido”. *Itinerarius Reflectionis*, v. 13, n. 2, p. 1-21, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/rir/article/view/47804> Acesso em: 21 out. 2021.
- SOARES, Claudemiro. *Homossexualidade masculina*. Brasília: Thesaurus, 2008.
- VECCHIATTI, P. R. I. *Supremo não legislou nem fez analogia ao considerar homofobia como racismo*. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-ago-19/paulo-iotti-stf-nao-legislou-equipararhomofobia-racismo#_ftn1>. Acesso em: 01 nov. 2023.
- WILLIAMS, Matthew. *A ciência do ódio: a jornada de um cientista para compreender a origem dos preconceitos e da violência que ameaçam o futuro da sociedade humana*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

Dados do autor

Doutor e Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP. ORCID: 0000-0001-5066-0507.

Recebido 28/11/2023
Aprovado 04/12/2-23



EUCARISTIA POSITIVA: TEOLOGIA SACRAMENTAL E VIVÊNCIA HIV

[POSITIVE EUCHARIST: SACRAMENTAL THEOLOGY
AND THE HIV EXPERIENCE]

SAMUEL JÔNATAS GARCIA DE ARAÚJO

Resumo: O artigo faz uma apresentação de uma eucaristia positiva, isto é, um rito eucarístico ressignificado a partir da vivência de uma pessoa com HIV. Primeiramente, há uma descrição, de cunho etnográfico da cerimônia; em seguida, a partir de uma entrevista, desenha-se um histórico do desenvolvimento dessa prática teológica. Por fim, tenta-se dar alguns contornos teóricos para explicar a emergência de uma eucaristia positiva, além de apontar a necessidade de mais pesquisas.

Palavras-chave: Eucaristia. Teologia Sacramental. HIV/AIDS. Teologia Positiva.

Abstract: The article presents a positive Eucharist, that is, a redefined Eucharistic rite based on the experience of a person living with HIV. Firstly, there is an ethnographic description of the ceremony; then, through an interview, a historical overview of the development of this theological practice is outlined. Finally, an attempt is made to provide some theoretical frameworks to explain the emergence of a positive Eucharist, in addition to highlighting the need for further research.

Keywords: Eucharist. Sacramental Theology. HIV/AIDS. Positive Theology.



Ó admirável grandeza e estupenda dignidade! Ó sublime humildade! Ó humilde sublimidade:
o Senhor do Universo, Deus e Filho de Deus, tanto se humilha a ponto de esconder-se, pela
nossa salvação, sob a módica forma de pão!
(São Francisco de Assis)

Introdução

A eucaristia é central à fé cristã, em todas as suas expressões, desde as Tradições Ortodoxas, o Catolicismo e a miríade de Evangelicalismos Protestantes e Pentecostais. Tanto por isso, alvo de uma grande diversidade de perspectivas e formas ao longo da história da Igreja, em seus mais de dois mil anos.⁴³ Grosso modo, a eucaristia, a Ceia do Senhor – ou ainda a Santa Ceia – é o rito no qual há a partilha do pão e do vinho – em muitos casos: suco de uva – e a participação dos fiéis, celebrando a obra do Cristo.

Agora, qual a natureza desse rito? Como Cristo se faz presente (ou não)? Qual o significado da obra de Cristo? Quem pode officiar a Ceia? Quem tem acesso aos elementos do pão e do vinho? Quais os efeitos da eucaristia? Quais suas implicações? São *sacramentos* ou *meios de graça*? Os elementos (pão e vinho) podem ser substituídos? Essas e outras inúmeras questões são parte das controvérsias surgidas ao longo do tempo e da diversidade geográfica e cultural com as quais o cristianismo se deparou.

Parece ser mais consensual, todavia, a ideia de que há uma economia sacramental, ou seja, a noção de que a eucaristia contém o cerne da fé cristã e é a partir dela que toda a doutrina e prática acontecem. O Papa Bento XVI, Joseph Ratzinger, dirá que a eucaristia “abraça o tempo e o espaço e configura na comunidade o modelo fundamental de adoração” e que o rito tem “lugar primário na liturgia” e “exprime, também, em um determinado modo de fazer teologia,

.....
⁴³ Para um sumário introdutório sobre controvérsias e perspectivas sobre eucaristia veja: ALDAZÁBAL, José. *A eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002; BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada: Espírito Santo, Igreja e Nova Criação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, esp. p. 476-501 e 546-592; BENTO XVI, Papa. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis* Sobre a Eucaristia, fonte da vida e missão da Igreja. In: VATICAN. Vaticano, 22 fev. 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html. Acesso em: 10/11/23; CALVINO, Juan. *Tratados breves: la santa cena*. Carta al Cardenal Sadoletto. Buenos Aires: La Aurora, 1959; CHARLES, Wilner; SUSIN, Luiz Carlos. *A presença real de Cristo na eucaristia: do Concílio de Trento às novas perspectivas atuais*. Revista de Cultura Teológica XXX, n. 101 (jan./abr. 2022): p. 17-40; GASSMANN, Gunther. *As confissões luteranas: introdução*. São Leopoldo, RS: Ed. Sinodal. 2002; KLEIN, Carlos Jeremias. *Os sacramentos na tradição reformada*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005; NADEAU, Marie Thérèse. *Eucaristia: memória e presença do Senhor*. São Paulo: Paulinas, 2005; ZWÍNGLIO. *Antologia*. Barcelona: Producciones Editoriales del Nordeste, 1973.



na forma de vida espiritual e nas formas jurídicas de ordenação eclesial”.⁴⁴ Um tanto a seu modo é possível encontrar perspectivas semelhantes, abordagens sacramentais da teologia, na obra de alguns protestantes.⁴⁵

Sejam controvérsias ou consensos, no entanto, isso diz respeito à teologia oficial. No âmbito das teologias e práticas populares não faz sentido falar em contradições e/ou aquiescências, embora não se negue a existência de conflitos, os quais são constituídos no terreno da bricolagem das metáforas eucarísticas, nas multiplicidades e agenciamentos cotidianos.

Há uma riqueza simbólica da eucaristia, que emana de suas metáforas: pão, vinho, corpo, sangue, sacrifício, pecado, perdão, cura, salvação, morte, ressurreição, comunidade, novidade etc. A questão metafórica toca o objeto deste texto sobre dois ângulos: o primeiro, evidentemente, é o da eucaristia; o segundo, o da doença. Aqui faço menção aos ensaios clássicos de Susan Sontag: *A doença como metáfora*, de 1978 e *AIDS e suas metáforas*, de 1988.⁴⁶ Retomando Aristóteles, Sontag argumenta que uma metáfora é “dar a uma coisa o nome de outra”⁴⁷ e, então, passa a refletir sobre as metáforas utilizadas para se referir ao HIV. Embora o texto seja de 1988 e muita coisa tenha progredido, especialmente quanto ao tratamento e compreensão médica, certas metáforas perduram: “peste gay”,⁴⁸ “flagelo”,⁴⁹ “castigo” e “juízo” divino, uma condenação por não viver conforme os mandamentos de Deus.⁵⁰ A epidemia de HIV/AIDS foi e ainda é enquadrada, especialmente em ambientes religiosos, no caso, cristãos, como o resultado de uma vivência da sexualidade fora “dos padrões” divinos. Sontag argumenta:

A AIDS apresenta todas as formas de sexualidade que não a união monogâmica estável como promíscuas (e, portanto, perigosas), assim como divergentes, já que todas as relações sexuais são, indiretamente, também homossexuais. O medo da sexualidade é o novo registro, patrocinado pela doença, do universo de medo no qual todos

.....
⁴⁴ RATZINGER, 2019, p.138.

⁴⁵ Cf. VANHOOZER, Kevin J. *O drama da doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016; SMITH, James K. A. *Desejando o reino: culto, cosmovisão e formação cultural*. São Paulo: Vida Nova, 2018; BOERSMA, Hans. *Nouvelle théologie and sacramental ontology: a return to Mystery*. Oxford: Oxford University Press, 2009; BOERSMA, Hans. *Heavenly Participation: the weaving of a sacramental tapestry*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

⁴⁶ SONTAG, 2007.

⁴⁷ SONTAG, 2007, p. 71.

⁴⁸ SONTAG, 2007, p. 114.

⁴⁹ SONTAG, 2007, p. 106

⁵⁰ SONTAG, 2007, p. 113.



vivem agora. A fobia do câncer nos ensinou a temer o meio ambiente poluente; agora temos medo de pessoas poluentes, consequência inevitável da ansiedade casada pela AIDS. Medo da taça da comunhão na missa, medo da sala de cirurgia: medo do sangue contaminado, seja o sangue de Cristo ou o do próximo. A vida – o sangue, os fluidos sexuais – é ela própria o veículo da contaminação. Esses fluidos são potencialmente letais: melhor abster-se deles.⁵¹

Assim, há uma tensão entre as metáforas da eucaristia e as do HIV/AIDS. O que o presente texto discute, desse modo, é a eucaristia diante do HIV, a construção de um imaginário teológico e de uma prática sacramental a partir da vivência de uma pessoa cristã com HIV. O percurso consistirá no seguinte: primeiramente, uma descrição, de cunho etnográfico, de uma eucaristia positiva, em que há um choque de metáforas e a síntese entre HIV, antirretrovirais, pão e vinho. Num segundo momento, a partir de entrevistas e encontros realizados, tentarei aprofundar essa fotografia, com elementos da vida e história de David: cristão, gay, vivendo com HIV e ativista idealizador do “Doses de Vida”, um trabalho de acolhimento e educação sobre HIV/AIDS. Por fim, uma tentativa, ainda que tímida, de sistematizar e amarrar teoricamente a emergência de uma eucaristia positiva utilizando categorias filosóficas e teológicas de mística e erotismo, em diálogo com Sloterdijk e Bataille, além de conceitos de Deleuze, Guattari e Foucault, como menoridade e estética da existência.

1. Celebração eucarística?

Conheci David na noite de 09 de setembro de 2022. Era uma sexta-feira e o Movimento Negro Evangélico (MNE – núcleo de São Paulo) promoveria uma roda de conversa sobre “fé, amor e esperança” na Igreja da Vila, uma igreja inclusiva no bairro da Vila Mariana, cidade de São Paulo. David faria uma das três falas da noite.

Eram cerca de 40 pessoas sentadas em roda, no meio do salão: membros da Igreja da Vila, membros do MNE, visitantes e curiosos. O público, diverso: homens e mulheres; cis e transexuais; gays, lésbicas, heterossexuais; negros e brancos; etc. A fala de David foi a última, sendo precedida por um pastor que versou sobre os desafios, relacionados ao tema, do exercício do pastorado em uma igreja afirmativa⁵² e sendo um homem negro; a segunda, uma missionária e

.....
⁵¹ SONTAG, 2007, p. 122.

⁵² Utilizo os termos “inclusiva” e “afirmativa” livremente em referência a igrejas fundadas e/ou nascidas a partir de pessoas LGBTQIAP+ e igrejas que recebem e afirmam pessoas LGBTQIAP+, respectivamente. Assim, inclusivas seriam igrejas de LGBTs para LGBTs (embora também sejam abertas para pessoas cis/heterossexuais) e afirmativas igrejas “tradicio-



ativista que intersecciona questões de gênero e negritude na vivência de comunidades evangélicas do nordeste e sudeste.

Por fim, a palavra é dada a David: o núcleo de sua comunicação diz respeito às condições experienciadas por pessoas que vivem com HIV, especialmente homens negros e gays. Ele ressalta que mesmo em igrejas abertas à comunidade LGBTQIAP+ o tratamento de questões envolvendo HIV, outros aspectos de saúde e das pessoas que vivem com o vírus, não é muito abordado. Situação, por sua vez, ainda mais dramática em igrejas “tradicionais”.

David, então, retoma um pouco de sua trajetória: as dificuldades e violências sofridas por conta de sua orientação homossexual, crescendo em uma igreja evangélica pentecostal “tradicional e conservadora”; suas experiências sexuais sem nenhum tipo de cuidado e/ou instrução quanto à saúde, vivenciadas em “anonimato” e obscuridade; seu adoecimento por “doenças oportunistas”, levando-o quase à morte, em estado de AIDS; o diagnóstico positivo para HIV e as opressões sentidas em diversos ambientes, especialmente o religioso; a culpa, as tentativas de reorientação sexual, as orações, jejuns e “propósitos” visando a “cura” do HIV – inclusive “profecias” sobre essa –, as contradições entre as metáforas da eucaristia e as do HIV, que causavam embaraços no habituar-se ao tratamento, isto é, a ingestão diária de comprimidos antirretrovirais, tendo rompido com o uso dos medicamentos como um “ato de fé” por um tempo.

Continuando seu relato, David assevera que já desiludido com a fé e com a própria condição de saúde rompeu com as formas “tradicionais” de igreja e teologia, buscando acolhimento em outros lugares e de outras maneiras. Mais adiante hei de destacar, pormenorizadamente, tendo em vista a entrevista que realizei com David, como se deu esse processo; por hora, concentro-me apenas no que pode ser observado no evento do dia 09 de setembro.

David destaca, assim, duas peças importantes em sua “virada”: primeiro, o contato e acolhimento realizados pelo pastor Rafael Moreira – o primeiro a falar no evento, inclusive – e sua comunidade de fé, a *Head 80*, na região da Vila Ema, cidade de São Paulo, que eram o pastor e a comunidade de fé a qual David pertencia; em segundo, uma releitura da eucaristia pelas lentes da experiência do HIV.

nais” que modificaram sua teologia em algum momento a passaram a afirmar as identidades LGBTQIAP+. O uso dos termos é controverso e problematizável, não sendo, porém, o objetivo deste texto. cf. NATIVIDADE, Marcelo Tavares. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Tese de Doutorado em Antropologia. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013; BERTOLINO JR., Fernando Cesar. *Peregrinos do arco-íris: a construção identitária homossexual a partir das igrejas inclusivas em São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.



A essa altura de sua fala David se levanta e pede para que alguém segure seu microfone (para ficar com as mãos livres), pega uma caixinha vermelha do bolso, tira três comprimidos. Ele ergue o braço esquerdo com os três comprimidos, segurando com o indicador e o polegar, enquanto mantém a caixinha na mão direita, rente ao corpo e diz:

Esse aqui é o corpo do Cristo positivo! Todo dia eu tenho que me alimentar disso aqui e hoje eu esperei até agora *pra* fazer junto com vocês. Esse aqui é o corpo do Cristo, que é afastado; corpo do Cristo que é negado; o corpo de Cristo que morre de AIDS todo santo dia! Esses três comprimidos... Eles são aquilo que ajuda o meu sangue a não desenvolver mais o vírus do HIV. Eu celebro todo dia! Celebro o corpo do Cristo que é expulso da Igreja, que procura acolhimento, que procura direito, procura saúde pública, acesso, tratamento digno, lugar *pra* habitar. Isso aqui não é morte, é vida; isso aqui não é um símbolo de pecado, de falta de fé. Não! É o corpo do Cristo positivo, doses de vida... diárias...

David, então, pede para que todos os presentes comunguem com ele. Por toda a sala, as pessoas distribuem e dividem pedaços de bolacha, chocolate, água, café etc., em suma qualquer alimento ou bebida. David continua:

Eu quero celebrar com vocês um brinde ao Cristo positivo, um brinde ao Deus positivo, um brinde à vida, um brinde ao SUS,⁵³ um brinde a um novo tem que virá.

Enquanto David pega seus comprimidos e toma com um copo de água, pessoas fazem o mesmo com biscoitos, barras de proteína, água, café e energéticos. Uma profunda emoção toma o lugar: pessoas choram copiosamente, se abraçam; outras se mantêm reflexivas e solenes. Seguem-se instantes sem nenhuma liderança, as coisas acontecem espontaneamente: alguém começa a cantar: “porque ele vive...”⁵⁴ Após alguns minutos, com as emoções um pouco arrefecidas, deu-se um longo momento de troca e interação entre os presentes, o que por sua vez, redundou novamente em emoções intensas, através do compartilhamento de relatos e dramas pessoais.

.....
⁵³ Referência ao Sistema Única de Saúde, onde o tratamento para HIV é distribuído no Brasil.

⁵⁴ Tradicional canção cristã evangélica composta em 1971 por William “Bill” e Gloria Gaither. A tradução brasileira traz o refrão: *Porque Ele vive, posso crer no amanhã. // Porque Ele vive, temor não há. // Mas eu bem sei, eu sei, que a minha vida // Está nas mãos do meu Jesus, que vivo está.*



Ao findar o evento, impactado pelo que fora vislumbrado, pude estabelecer um contato com David e, desde então, temos cultivado um relacionamento mais próximo. Tive a oportunidade de ter conversas informais, realizar entrevistas e acompanhar outras falas, palestras e ações de David. Assim, o que se sucede decorre, especialmente, de uma longa entrevista realizada em outubro de 2023.

2. Doses de vida

David Oliveira é ativista e comunicador social, com formação em gestão e tecnologia de eventos. É, conforme ele mesmo: cristão, preto, gay *vivendo*⁵⁵ com HIV, comunicador, sonhador e transformador social. Tendo atualmente (final de 2023) 32 anos de idade, nascido e criado na igreja evangélica, hoje membro da Igreja Batista *Soul* Livre, localizada no bairro do Paraíso, cidade de São Paulo.

Como ativista David é idealizador do “Doses de Vida”, uma maneira de ressignificar o tratamento antirretroviral. David usa plataformas digitais para influenciar; dá palestras, que objetivam tanto educar sobre questões de saúde da comunidade LGBTQIAP+ quanto acolher pessoas em condição de vulnerabilidade devido às condições de saúde, em estado de AIDS e/ou sob sofrimento e assédio social, moral e religioso, por conta do HIV. Seu trabalho tem ganhado visibilidade, tendo participado do Programa Encontro, da Rede Globo e publicações em jornais como Estadão.⁵⁶

David nasceu e cresceu numa congregação tradicional das Assembleias de Deus, ligada ao campo do Brás,⁵⁷ na região da Vila Ema, em São Paulo. Seu avô foi um dos fundadores dessa congregação, exercendo a função eclesial de diácono. O próprio David afirma ter sido alguém de “muita fé” nesse contexto da Assembleia de Deus: uma “pessoa de oração”, que “buscava muito a Deus”; participativo das atividades e vida igreja, que ficava nos arredores de sua casa.

Embora a religião e a fé tenham vindo antes do HIV, David conta que desde muito pequeno sua sexualidade divergente já “aparecia”. Por volta de 5 ou 6 anos de idade já era considerado “um menino muito delicado, muito educado”. David continua: “na família, os vizinhos que cresceram comigo, meu apelido sempre foi ‘Nino’; e diziam: ‘o Nino é gay’, Nino vai ser gay”.

.....
⁵⁵ David é enfático quanto a isso.

⁵⁶ Cf. <https://www.estadao.com.br/saude/apos-descobrir-hiv-aos-25-influencer-digital-ajuda-outros-com-a-doenca-nao-e-sentenca-de-morte/>.

⁵⁷ A Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brás como sede de diversas congregações, conforme a estrutura típica das Assembleias de Deus no Brasil.



David lembra que durante uma festa junina, a única da qual participara – “afinal, festa junina é do capeta”, diz ironicamente –, teve que dançar com meninas, mas queria ter dançado com um menino.

Sendo percebido como uma “criança *viada*” se tornou uma pessoa inibida. David entende que “buscava a Deus” como uma espécie de sublimação desses conflitos: “e essas minhas buscas eram por uma cura, eram uma fuga de um desejo, fuga de uma identidade, de uma orientação”. Essa “intensidade” nas atividades religiosas o levou a ser visto como um “menino de Deus, apesar de tudo”. David conta: “fui chamado *pra* ser regente”.⁵⁸ Eu pergunto se era gostava de música, se queria tocar algum instrumento – coisa comum em uma Assembleia –, ao que ele responde:

Não! Meu sonho era ser regente, porque regente é *viado* demais [risos]. Ser regente é a possibilidade de fazer um *vogue* na Assembleia de Deus, ser regente é a possibilidade de você dar pinta, dar pinta que o Espírito Santo quer que você dê. É isso. A minha concepção é essa. E eu tinha uma mania de estar sempre em débito com Deus, porque eu achava, assim, que, vou ser regente, vou ser o regente mais espiritual, vou ser o regente que mais vai buscar, vou ser o regente mesmo tendo desejos homossexuais, mesmo depois do culto saindo com outros caras, que eu conhecia no bate papo, que eu conhecia na internet, que eu conhecia e que paravam, assim, é, na rua e que conversavam comigo, que tinham interesse por mim; quanto maior a queda, maior vai ser a vitória, maior vai ser o testemunho que vou contar.

Nesse contexto de vida, sem educação sexual – na verdade, a sexualidade sendo um grande tabu –, com desejos com os quais não sabia, nem podia lidar e com essa pedagogia moral-religiosa, David relata:

Cara, o único débito que eu tenho é comigo mesmo, de ter sido negligente com a minha identidade por esses anos todos. Porra! Nossa! É... Quisera eu poder voltar atrás, real, e ter vivido os amores que eu não vivi, ter vivido a oportunidade de me testar para o HIV, a oportunidade de ter ou de não ter buscado esse exorcismo, esse exorcismo de mim mesmo e o quanto isso me colocou – e coloca muita gente – em situações insalubres, em posições terríveis. Porque, já que eu não podia ser fiel com

.....
⁵⁸ Nas Assembleias de Deus a figura do *regente* diz respeito a alguém que coordena um grupo (de mulheres, jovens, adolescentes homens – varões – e até crianças), escolhendo músicas, cantando e “regendo”. É uma função que denota “espiritualidade” e visibilidade.



a verdade, com a verdade que eu sou, então, vou ter que satisfazer meu prazer, meu tesão com qualquer um, satisfazer minha vontade, minha libido, é, num *banheirão*, num carro qualquer, é, a troca de uma impessoalidade, me transformar, realmente, naquele momento, num ser abjeto. A gente esquece nesse momento que a gente é gente, que nós temos saúde, que nós temos vida, que nós temos sentimento. A gente se coloca, porque, cara, já *tô* errado, então assim, sabe? Quando você entra na internet e é anônimo, nada que você faz ali importa, nada vai ficar gravado, certo? Só que tudo aquilo que eu fazia, eu fingia que não ficava gravado em mim, na minha carne, no meu sangue, na minha mente, no meu sentimento, mas ficava; ficava muito gravado. Esse [c]istema com *c* de *cisheteronormatividade* que muitas igrejas pregam, que muitas igrejas impõem, essa construção, nesse país, que é um país dos mais evangélicos do mundo, enfim, nos oferecem de bandeja. É uma manobra que, não sei se voluntariamente, mas é uma manobra genocida porque eu nunca fiz teste de HIV antes de quase morrer de AIDS. Porque eu sou crente, né? Crente nunca vai pegar AIDS, nunca vai pegar HIV, porque crente não vai ter uma vida sexual fora da sagrada instituição do matrimônio.

Em 2014, David se afasta da igreja após entrar na faculdade. Nesse novo ambiente ele relata que, finalmente, vai deixar de fazer tudo “às escondidas”. Na universidade, pela primeira vez, desfruta de afeto e não apenas de sexo. Todavia, essa fase não dura muito: David adocece, tem de trancar a faculdade e retorna à igreja, se sentindo ainda mais culpado e vulnerável. Ele diz:

E o débito que eu tinha, por tantas e tantas vezes que me relacionei sem proteção. Em 2016 eu fiquei doente, muito doente mesmo. É, emagreci muito, tive pneumonia, herpes zoster, síndrome do pânico, depressão. Tranquei a faculdade, né, porque a faculdade tinha me levado para esse pecado, certo? O fundo do poço: a faculdade tinha escancarado que eu era um filho pródigo. A faculdade tinha me levado para o pecado, para às delícias do mundo; mas, com muitas aspas, acabei comendo as bolotas dos porcos. Mas, não, não foi a faculdade. Calhou da doença se manifestar nesse tempo. A gente sabe que a pessoa com HVI pode demorar anos, décadas, sem manifestar o estado de AIDS, porque o HIV, ele fragiliza o sistema imunológico; fica aberto para doenças oportunistas.

Foi quase uma década de relações sem cuidado. Pergunto se David tinha alguma ideia de quando e/ou onde se infectara. Ele responde:

Não faço a menor ideia de quando me infectei, não faço nem ideia. Pode ter sido aos 14 anos [a primeira relação], pode ter sido em 2016, pode ter sido, enfim... Não sei.



David retorna à igreja adoecido e culpado. Compreendendo as doenças como “castigo divino” se põem andar no “caminho do Senhor”: se abstém de qualquer prática sexual, procura um mentor para passar por um processo de reorientação sexual – mais conhecido como “cura gay” –, frequenta todos cultos, faz orações, jejuns, mas não melhora. No dia 14 de fevereiro de 2017, depois de inúmeras tratativas medicinais, recebe o diagnóstico de HIV.

Agora, não era mais a cura de uma pneumonia, da depressão; não era mais um pedido por “superar os desejos homossexuais”; era a o HIV; era a AIDS. As metáforas se intensificaram: David não apenas tinha feito “coisas abomináveis” e, por isso, sofria o “peso da mão de Deus”; agora, David era, ele mesmo, a “abominação”.

David passa a buscar a cura do HIV. Chega a ficar dias sem tomar os comprimidos, como um “ato de fé”, na esperança de que Deus “operasse um milagre”. A celebração da eucaristia, a “santa ceia”, se tornara dolorosa. São os choques metafóricos, como se percebe na fala de David:

É, um jovem que sempre que tomava santa ceia lutava contra si mesmo porque não conseguia identificar o sangue de Cristo; como o sangue de Cristo estava ali? O sangue de Cristo é tão poderoso e não conseguir curar o meu HIV? Não vai conseguir limpar o meu sangue? Como assim?! E questionava a Deus; me questionava, por questionar a Deus. E quantas e quantas profecias envolvendo cura eu recebi! Quantas profecias envolvendo o sangue de Cristo eu recebi! Quantas e quantas profecias falando de um propósito que Deus tinha em tudo aquilo!

A partir do diagnóstico, contudo, David foi estabelecendo novos laços e vínculos: contato com movimentos sociais, com outras teologias e modos de ser igreja e “discípulo” de Cristo, contatos com novas perspectivas e metáforas sobre doença, HIV e AIDS. David conta que saiu da Assembleia, passou por outras igrejas “neopentecostais”, depois por algumas igrejas inclusivas, sendo acolhido pela *head 80* e agora pela *Soul Livre*. David trabalhou com franciscanos no SEFRAS, uma organização humanitária, guiada pelos valores franciscanos, articulando ações em diversas frentes. Teve contato com a mística franciscana, a teologia da libertação, a teologia da missão integral, entre outras. À sua maneira e em diálogo com a tradição pentecostal na qual fora criado, foi costurando essas influências e vivências. Fazendo menção a essas coisas e retomando as profecias, ele diz:

Da forma errada estavam todas certas. Por que estavam certas? Porque eu subverti essas profecias, eu recebi, eu aceitei, mas... eu não me lembro o dia, exatamente, porque foi um processo, eu fiquei, realmente, pelado na frente do espelho e disse: eu



vivo com HIV e *tá* tudo bem! Você está sendo egoísta, David! Você está bem, está vivo, saudável; você toma 3 comprimidos por dia, e, poxa! Fácil *pra* ser curado e aí ser, ser gay, vai deixar de ser gay?

Nessa trajetória David começa a ressignificar o HIV, o diagnóstico, o tratamento: o diagnóstico se torna um marco, um “antes e depois”; urge pensar um “antes” do diagnóstico e todas as coisas que foram feitas pela “última vez” antes desse diagnóstico; e há um após e as primeiras coisas realizadas: o primeiro “café da manhã”, a “primeira oração” etc. É o início de uma construção teológica em matizes populares; uma teologia “doses de vida”, uma “teologia positiva”:

Tem um David que não existe mais, que foi enterrado. Quando começo a pensar uma nova vida, nesse dia 14 de fevereiro, nesse batismo de sangue, literalmente, a gente gosta de falar sobre “ai! Depois do meu batismo nas águas eu sou uma nova criatura”, sim, depois do meu batismo no HIV eu sou uma nova criatura. Eu penso nesse David, é, ressurreto, ressurreto. É muito Deus nisso porque o diagnóstico de HIV me trouxe vida. Esse novo nascimento eu faço questão de celebrar; não celebrar o diagnóstico da doença, de uma condição crônica, mas o diagnóstico de vida. A partir do momento do diagnóstico de HIV eu, hoje, consigo pensar assim: “cara, hoje eu sou um David que me texto de três em três meses para ISTs, sou um David que promove vida, sou David que me importo com vidas”.

Com essa visão renovada a participação na celebração eucarística, a santa ceia, já não era um fardo. Igualmente, a adesão ao tratamento se torna mais leve. Num primeiro momento, David começa a tomar seus antirretrovirais junto com o pão e o vinho, durante as celebrações dominicais. Conforme posta fotos nas redes sociais segurando um pedaço de pão, um pequeno cálice de vinho (ou suco de uva) e comprimidos, começa a receber inúmeros contatos de pessoas com HIV, que haviam recebido diagnóstico a pouco tempo e estavam com dificuldades de encarar os processos envolvidos.

David ressalta que como ativista não usa temáticas religiosas em suas palestras e ações fora do ambiente eclesial, tanto por respeito à diversidade religiosa quanto para não causar “gatilho” em pessoas que vieram a sofrer abuso em igrejas ou outros terrenos religiosos. Todavia, não esconde sua fé em suas redes sociais pessoais e suas práticas começaram a inspirar cada vez mais. Esse movimento contribuiu para as construções e abordagens teológicas, que foram se fazendo, se tecendo na caminhada.



E se eu pensava que o vinho e o pão como corpo e sangue de Cristo tinham o poder de me curar e de me fazer bem e eu *tava* vendo esse remédio que tem poder, olha só, de diminuir o vírus no meu organismo, tornar indetectável e me dar qualidade de vida, então, o antirretroviral está fazendo o papel de corpo de Cristo também, né? Se é a minha fé, então é isso. Essa mística faz sentido, não faz? Usar o antirretroviral como o corpo de Cristo também, que eu vou ingerir, mas não é isso... Isso é simbólico, então, poxa, então, o corpo de Cristo sou eu, então Cristo tem HIV. Cristo tem HIV! Falo isso como mantra e como palavra de ordem: Cristo tem HIV!

Desse modo, metáforas subsomem metáforas: O HIV que era símbolo de pecado, de castigo e todo um universo de práticas e relações: o homoafetivo, homoerótico, as identidades de gênero e sexualidade divergentes das normas, os modos de vida, de amor, de sexo, enfim, tudo isso passa a ser relido e celebrado pelas lentes de teologia positiva.

3. Teologia positiva ou do devir-transfusão

O filósofo alemão Peter Sloterdijk em seu livro “Esferas I: Bolhas” – uma espécie de fenomenologia das espacialidades coexistentes imanentes, ou em outras palavras, da criação e imersão humana em ambientes habitáveis – vai explorar algumas descrições místicas como metáforas existenciais e sociais de criação e habitação no mundo. Sloterdijk argumenta que

[...] habitar significa sempre constituir esferas, menores ou maiores, os homens são criaturas que estabelecem mundos circulares e olham em direção ao exterior, ao horizonte. Viver em esferas significa produzir a dimensão na qual os homens podem estar contidos. Esferas são criações espaciais imunologicamente efetivas para seres extáticos sobre os quais opera o exterior.⁵⁹

Assim, se estabelecem esferas de intimidade nas quais se reside. No primeiro capítulo a incorporação nesse espaço é descrita em termos místico. São casos extremos de imersão nos quais quase não há distanciamento entre coisas e/ou indivíduos. Citando exemplos como o de Catarina de Siena, que tem seu coração trocado pelo do próprio Cristo, da dama que come o coração do amante ou ainda dos vapores sanguíneos que insuflam o coração, gerando paixão intensa, o autor rastreia metáforas *esferológicas* do viver-morar.

.....
⁵⁹ SLOTERDIJK, Peter, 2016, p. 29.



A teologia positiva e as metáforas de vida que David articula parecem se inscrever nesse tipo de tradição: uma união mística com o Cristo; comer o seu corpo, beber o seu sangue. Há um *continuum* entre David, Cristo e os antirretrovirais. Em termos *batailleanos*: o excesso e o movimento ou o erotismo.⁶⁰ Assim, o erótico é o transbordamento, a continuidade entre Deus e o homem, é a transposição do abismo, a deificação; é o encontro da vida na morte e vice-versa e seu fluxo de eterno retorno. Depreende-se daí uma relação entre sexualidade e fé mais íntima do que geralmente se admite.

Nas palavras de David:

Eu tenho certeza que a minha vida, a minha experiência, ela é... enfim, mais uma dessas loucuras de evangélico, de jovem evangélico da igreja, que a minha vida seja *pra* isso. Que Deus utilize a minha vida *pra* mostrar que a gente é importante *pra* Cristo, sim. Cristo tem HIV e Cristo, cara, é o sangue dele que corre em nossa veia. O sangue dele *tá* aqui; o sangue dele se junta com o nosso; o sangue dele também passa a ter HIV. Isso não é culpa, *tá*? Ele não *tá* nem aí com isso, ele *tá* ligando *pra* gente, ele quer que a gente viva.

Esse devir-transfusão, porém, não é exatamente uma troca: não há um câmbio de um sangue por outro; há, na verdade, um fluxo único, como o encontro de rios, que modifica as posições e os significados, criando uma esfera-outra imunologicamente adaptada às existências HIVs.

A emergência dessa esfera eucarística positiva demanda um aprofundamento posterior; o que se faz aqui é um pequeno ensaio, uma tentativa tímida, de explicação e sistematização. Assim, dando continuidade a essa investida, devir é movimento, é um vir-a-ser; e no caso, a partir de uma analítica *deleuzoguattariana*, é pura diferença, emergência de novas subjetividades. A eclosão da diferença, por conseguinte, diz respeito aos fluxos molares-moleculares e a menoridade.

O molar é o instituído, o molecular é o devir:⁶¹ esse, por sua vez, é minoritário, uma linha de fuga, produções micropolíticas. Como Deleuze e Guattari colocam a respeito de uma “literatura menor”: “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”.⁶² Assim, para os fins desta análise, o devir-menor, como expressão

.....
⁶⁰ BATAILLE, Georges, 2004.

⁶¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix, 2010.

⁶² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix, 1977, p. 25.



de um fluxo molecular, é a desterritorialização e consequente reterritorialização da metáfora: é a produção do novo pelo sequestro da linguagem e sua instalação num novo território, fundando um novo território, aliás.

Esse processo pode ser percebido na eucaristia positiva: a subversão de metáforas por meio da desterritorialização-reterritorialização de elementos e sentidos da ceia, um fluxo menor de significações e usos, que instaura uma nova esfera de habitação. A incidência dessa eucaristia menor parece vibrar na frequência percebida por Foucault já nos anos 1980: o desaparecimento de uma moral como obediência a um sistema de regras e uma volta à uma estética da existência,⁶³ ou seja, um esforço para afirmar a própria liberdade e dar sentido à vida.

Considerações finais

O aparecimento de uma eucaristia positiva é fato muito curioso. David, uma pessoa vivendo com HIV, evangélico de berço, se apropria da simbologia, teologia e práticas eucarísticas e subverte os sentidos a partir de sua própria condição, num choque de metáforas, em processos de desterritorialização-reterritorialização, estabelecendo esferas imunológicas novas, adaptadas e habitáveis à população LGBTQIAP+ e positiva evangélica. A teologia positiva ressignifica Deus, Jesus e sua obra, tendo seu cerne na eucaristia; denota novos sentidos e sensações à celebração cristã.

Igualmente inaugura outras formas de compreensão do HIV, do tratamento com antirretrovirais, do sangue, da moralidade e da comunidade. Embora em seu ativismo David não faça uso de elementos religiosos cristãos, há uma grande adesão e sensibilização de pessoas, especialmente as que vivem com HIV e LGBTQIAP+.

É uma prática nos moldes de uma teologia popular, que possivelmente irá ainda se desenvolver e que pode ou não se estabelecer a longo prazo. O que se tentou aqui, inicialmente, foi apresentar o fenômeno e tentar dar alguns contornos teóricos. Numa abordagem da ciência da religião esforcei-me por não invadir o território teológico, propriamente. Contudo, penso que abordagens especificamente teológicas possam ser proveitosas.

Além disso, as lacunas deixadas aqui, devido ao tempo, espaço e propósito deste texto, solicitam novas aproximações, que aprofundem a questão sacramental e mística, com suas expressões contemporâneas. Cabe, igualmente, um diálogo maior com a psicanálise e psicologia

.....
⁶³ FOUCAULT, Michel, 2017, p. 289-290.



da religião. Creio, porém, que como uma apresentação do objeto e levantamento de questões o presente pode cumprir seu papel.

Referências bibliográficas

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. São Paulo: ARX, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

RATZINGER, Joseph. *Teologia da liturgia: o fundamento sacramental da existência cristã*. Brasília, Edições CNBB, 2019.

SLOTERDIJK, Peter. *Esféras I: bolhas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

SONTAG, Susan. *Doença como metáfora: AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Dados do autor

Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP.

Recebido em 20/11/2023

Aprovado em 28/11/2023



CONFLITOS E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: ANÁLISE E PERSPECTIVAS PARA A COEXISTÊNCIA PACÍFICA

[CONFLICTS AND RELIGIOUS INTOLERANCE IN CONTEMPORARY
BRAZIL: ANALYSIS AND PERSPECTIVES FOR PEACEFUL COEXISTENCE]

JOSÉ RINALDO DOMINGUES DE MELO

Resumo: O artigo aborda os conflitos e a intolerância religiosa no Brasil contemporâneo, analisando sua história, manifestações recentes e suas dimensões. A diversidade religiosa do país tem suas raízes nas diferentes tradições trazidas por povos originários, colonizadores europeus e africanos escravizados, o que propiciou a coexistência de várias religiões, mas também gerou desafios. Os conflitos religiosos atuais possuem causas multifatoriais, envolvendo questões culturais, sociais e políticas. A intolerância religiosa se manifesta de várias formas, desde discursos de ódio até violência física, tornando essencial a educação para promover o respeito à diversidade desde a infância. O fundamentalismo religioso e a desinformação são fatores que alimentam a intolerância. Políticas públicas e legislação que protegem a liberdade religiosa são fundamentais, mas devem ser constantemente avaliadas. O diálogo inter-religioso, envolvendo instituições religiosas e sociedade civil, é uma estratégia para promover a compreensão mútua e a superação das barreiras que alimentam a intolerância. A construção de um Brasil mais inclusivo requer o esforço conjunto de toda a sociedade, valorizando e respeitando a diversidade religiosa.

Palavras-chave: Conflitos Religiosos. Intolerância. Diversidade Religiosa.

Abstract: The article discusses conflicts and religious intolerance in contemporary Brazil, analyzing its history, recent manifestations and its dimensions. The country's religious diversity has its roots in the different traditions brought by native peoples, European colonizers and enslaved Africans, which has led to the coexistence of various religions, but has also created challenges. Today's religious conflicts have multifactorial causes, involving cultural, social and



political issues. Religious intolerance manifests itself in various ways, from hate speech to physical violence, making education essential to promote respect for diversity from childhood onwards. Religious fundamentalism and misinformation are factors that fuel intolerance. Public policies and legislation that protect religious freedom are fundamental, but must be constantly evaluated. Interreligious dialogue, involving religious institutions and civil society, is a strategy for promoting mutual understanding and overcoming the barriers that fuel intolerance. Building a more inclusive Brazil requires a joint effort by society as a whole, valuing and respecting religious diversity.

Keywords: Religious Conflicts. Intolerance. Religious Diversity.

Introdução

A presente pesquisa tem como objetivo analisar e compreender os conflitos e a intolerância religiosa no Brasil contemporâneo, destacando sua relevância, impactos e desafios para a coexistência pacífica entre diferentes grupos religiosos no país. Diante do crescente interesse acadêmico e social em questões relacionadas à liberdade religiosa e à diversidade cultural, esse estudo busca proporcionar uma reflexão aprofundada sobre um tema de grande importância para a harmonia e a convivência pluralista em nossa sociedade.

A metodologia adotada neste artigo é de natureza bibliográfica, baseando-se na análise crítica de livros, artigos científicos e textos de estudiosos renomados na área. Por meio desse embasamento teórico, buscamos compreender as nuances e complexidades dos conflitos religiosos e da intolerância, identificando suas causas, manifestações e consequências no contexto brasileiro.

O referencial teórico desta pesquisa se ampara em diferentes abordagens e teorias que sustentam o entendimento das questões relacionadas à diversidade religiosa e às tensões presentes na sociedade. Para tal, utilizamos conceitos provenientes de autores como Marinho (2022) e Nascimento (2020), cujas perspectivas contribuem para uma análise aprofundada dos aspectos envolvidos nos conflitos e na intolerância religiosa.

O presente trabalho está estruturado em três etapas. Inicialmente, faremos uma análise abrangente do conteúdo expresso pelos estudos sobre conflitos e intolerância religiosa, examinando como tais questões têm sido abordadas e interpretadas no cenário acadêmico e social. Em seguida, abordaremos o sentido específico do termo “intolerância religiosa” sob a ótica de Nicácio (2021), visando a compreender suas nuances e implicações para a convivência entre diferentes crenças.



Além disso, identificaremos os principais desafios que emergem no contexto brasileiro para a promoção da tolerância e da compreensão mútua entre as diversas expressões religiosas, considerando o pluralismo religioso e a diversidade cultural existente em nossa sociedade.

Ao final deste estudo, proporemos três etapas para a construção de um ambiente mais harmônico e respeitoso em relação à diversidade religiosa no Brasil. Essas etapas serão fundamentadas em uma análise crítica dos dados e conceitos apresentados, visando contribuir para um maior entendimento das complexidades dos conflitos religiosos e da intolerância, bem como para a promoção de ações concretas em direção à coexistência pacífica.

A análise e as conclusões deste artigo refletem a interpretação do autor, levando em consideração a relevância do caráter crítico dessa pesquisa. Por meio dessa investigação, almejamos fornecer subsídios teóricos e práticos para o enfrentamento dos desafios relacionados à intolerância religiosa no Brasil contemporâneo, contribuindo para uma sociedade mais inclusiva, justa e plural.

1. Análise dos conflitos religiosos no Brasil

O Brasil é conhecido por sua rica diversidade cultural e religiosa, que remonta aos tempos de colonização e miscigenação cultural. Desde sua fundação, o país abriga uma pluralidade de tradições religiosas que contribuíram para moldar sua identidade espiritual. As origens da diversidade religiosa no Brasil podem ser traçadas aos primeiros contatos dos colonizadores europeus com as culturas indígenas nativas. Os povos indígenas possuíam crenças e rituais ancestrais, fortemente conectados à natureza e ao mundo espiritual. Com a chegada dos colonizadores, a imposição do cristianismo católico foi um dos principais fatores que influenciaram a forma como as crenças indígenas foram reinterpretadas e integradas à cultura dos nativos (NICÁCIO, 2021).

Além disso, o tráfico de escravos africanos para o Brasil durante o período colonial trouxe consigo uma multiplicidade de crenças, mitos e práticas religiosas de origem africana, que se fundiram com elementos do catolicismo, formando as bases das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda (NASCIMENTO, 2020).

Ao longo da história do Brasil, as interações entre as diferentes tradições religiosas foram complexas e multifacetadas. Confrontos, diálogos e sincretismos religiosos ocorreram em diferentes momentos, gerando um mosaico de influências e práticas sincréticas. A tolerância religiosa nem sempre foi uma característica predominante, e conflitos entre grupos religiosos eram frequentes, muitas vezes impulsionados por questões políticas e sociais (NICÁCIO, 2021).



A colonização portuguesa exerceu uma forte influência na configuração da diversidade religiosa brasileira. A imposição do catolicismo como religião oficial do Estado durante o período colonial marginalizou e perseguiu outras crenças religiosas, levando muitos praticantes de religiões não católicas a viverem suas tradições de forma clandestina (NASCIMENTO, 2020). Essa herança histórica contribuiu para a formação de uma sociedade onde a diversidade religiosa nem sempre foi respeitada e onde conflitos religiosos ainda são observados em períodos contemporâneos.

Nas últimas décadas, o Brasil tem testemunhado episódios de conflitos religiosos que refletem as tensões e divergências presentes em uma sociedade diversificada em termos de crenças e práticas espirituais. Conflitos entre grupos religiosos, sejam eles de diferentes tradições cristãs, entre cristãos e praticantes de religiões afro-brasileiras ou de outras crenças, têm sido objeto de estudo e preocupação das autoridades e pesquisadores (MARINHO, 2022).

A análise das causas e motivações por trás dos conflitos religiosos no Brasil é fundamental para compreender as dinâmicas sociais, políticas e culturais que contribuem para a intolerância e a hostilidade entre grupos religiosos. Fatores como preconceitos arraigados, desinformação, disputas por recursos e poder, bem como questões ideológicas, têm sido identificados como elementos que alimentam esses embates (NASCIMENTO, 2020).

Os conflitos religiosos não se limitam apenas à esfera religiosa, mas também podem gerar impactos significativos em outras esferas da sociedade. Conflitos dessa natureza podem desencadear tensões sociais, violência e até mesmo influenciar o cenário político do país. Além disso, os embates religiosos podem afetar a vida cotidiana de indivíduos e comunidades, criando um ambiente de hostilidade e insegurança (NICÁCIO, 2021).

É fundamental compreender esses conflitos em suas diferentes dimensões para que se possam propor soluções efetivas e promover a tolerância religiosa no Brasil contemporâneo. O enfrentamento dos desafios relacionados à diversidade religiosa requer o diálogo aberto, o respeito às diferenças e a busca por uma convivência harmoniosa entre os diferentes grupos religiosos presentes no país.

2. Intolerância religiosa e suas dimensões

A intolerância religiosa é um fenômeno complexo e multifacetado que pode ter graves consequências para a sociedade. Nesta seção, exploraremos o conceito de intolerância religiosa e suas implicações no contexto brasileiro, bem como os aspectos legais e direitos humanos relacionados à liberdade religiosa (MARINHO, 2022).



Ela pode se manifestar de diversas formas, seja através de discursos de ódio e preconceito, discriminação, violência física ou psicológica, ou até mesmo pela negação dos direitos fundamentais de indivíduos e grupos com base em suas crenças espirituais. No Brasil, um país conhecido por sua diversidade religiosa, a intolerância tem sido uma questão preocupante que afeta a convivência harmoniosa entre diferentes grupos religiosos (LEANDRO; SANFILIPO, 2018).

A liberdade religiosa é um direito humano fundamental, garantido pela Constituição brasileira, que assegura a todos o direito de professar e praticar sua fé sem discriminação. No entanto, mesmo com essa proteção legal, ainda há desafios em assegurar plenamente esse direito para todos os cidadãos brasileiros. É importante abordar questões legais e políticas que envolvem a garantia da liberdade religiosa, buscando proteger aqueles que são alvo da intolerância e promover a tolerância e o respeito entre as diferentes crenças religiosas (NICÁCIO, 2020).

Além dos aspectos legais, é necessário também analisar os fatores socioculturais e psicológicos que alimentam a intolerância religiosa. Narrativas de ódio e preconceito disseminadas por indivíduos e grupos intolerantes podem criar um ambiente propício para a hostilidade e o conflito entre religiões. O fundamentalismo religioso também pode desempenhar um papel significativo no aumento da intolerância, levando alguns grupos a rejeitarem outras crenças e praticarem a exclusão de quem pensa diferente (FERNANDES, ADAD, 2017).

A desinformação e as *fake news* têm se mostrado como fatores preocupantes no contexto religioso, podendo agravar os conflitos e a intolerância. A propagação de informações falsas sobre determinadas religiões pode levar a estereótipos negativos e a uma visão distorcida de suas práticas e valores, resultando em preconceitos e discriminação (MARINHO, 2022).

Portanto, compreender a intolerância religiosa em suas diferentes dimensões é essencial para o enfrentamento desse problema social. É preciso promover o diálogo inter-religioso, o respeito às diferenças e a educação para a tolerância, a fim de construir uma sociedade mais inclusiva, onde todas as crenças sejam respeitadas e aceitas. Somente através de esforços coletivos e políticas públicas adequadas poderemos criar um ambiente de convivência pacífica e respeitosa entre os diversos grupos religiosos que compõem o Brasil contemporâneo (MARINHO, 2022).

3. Desafios e perspectivas para a coexistência religiosa no Brasil

Na busca por uma sociedade mais harmoniosa e respeitosa em relação às diferentes crenças, é fundamental promover o diálogo inter-religioso e a educação para a tolerância. No Brasil, diversas iniciativas e projetos têm sido desenvolvidos nesse sentido (NASCIMENTO, 2022).



O diálogo inter-religioso visa aproximar líderes e fiéis de diferentes tradições religiosas, proporcionando um espaço para o compartilhamento de experiências e conhecimentos. Essas iniciativas buscam superar barreiras e preconceitos, construindo uma cultura de respeito e compreensão mútua entre as religiões (DE CASTRO, NASCIMENTO, 2019).

A educação desempenha um papel crucial na promoção do respeito à diversidade religiosa. É por meio dela que se pode combater estereótipos e desconstruir visões equivocadas sobre determinadas crenças. Investir em educação para a tolerância é essencial para formar uma sociedade mais inclusiva e menos propensa a conflitos religiosos (NASCIMENTO, 2022).

As instituições religiosas e a sociedade civil também desempenham um papel relevante na promoção da tolerância religiosa. Líderes religiosos têm a responsabilidade de incentivar o respeito ao próximo e combater qualquer forma de intolerância dentro de suas comunidades. Além disso, a sociedade civil pode se engajar em campanhas e projetos que promovam a diversidade religiosa e o respeito às diferentes crenças (DE CASTRO, NASCIMENTO, 2019).

Em relação à legislação e políticas públicas, o Brasil possui normativas voltadas à proteção da liberdade religiosa, garantindo a liberdade de culto e a não discriminação por motivos religiosos. No entanto, é necessário avaliar a efetividade dessas políticas e identificar possíveis lacunas que precisam ser preenchidas (NICÁCIO, 2021).

Fortalecer a atuação do Estado na garantia da liberdade religiosa é um desafio importante. Propostas para aprimorar as políticas públicas de combate à intolerância religiosa incluem a criação de programas de conscientização e educação, o estímulo ao diálogo inter-religioso em diferentes esferas da sociedade e o fortalecimento de órgãos responsáveis pela promoção e proteção da diversidade religiosa (DE CASTRO, NASCIMENTO, 2019).

É somente por meio de um esforço coletivo, envolvendo líderes religiosos, sociedade civil e poder público, que poderemos construir um Brasil verdadeiramente plural e respeitoso com a rica diversidade religiosa presente em nosso país. A promoção do diálogo e da educação para a tolerância, aliada a políticas públicas eficazes, é um caminho essencial para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva para todos.

Considerações finais

O objetivo deste artigo foi discorrer sobre a origem do preconceito e discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero, bem como suas diversas formas expressão na conjuntura nacional e a atuação do poder público para combater esse contexto. O resultado



foi atingido e trouxe à baila um cenário em que existe uma série de publicações que retratam uma realidade de violência contra a população LGBTQIA+. A Escala do Preconceito de Allport ilustrou como esses estudos e a realidade que apresentam podem ser identificadas, classificadas e compreendidas em sua gênese. Outrossim, ao se abordar o ordenamento jurídico brasileiro no tocante aos princípios e direitos fundamentais, foi abordado o teor legislativo que tutelam os indivíduos cuja orientação sexual é dissidente da heteronormatividade.

Nota-se que a existência de dispositivos normativos que o tutelam essa minoria no âmbito civil. Todavia, com o fito de se contrapor à discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero, diminuir número de assassinatos da população LGBTQIA+ e por fim, erradicar o preconceito, insta considerar que o poder público deve agir com mais vigor através de atos normativos relativos a essa temática. Levando em conta que os indivíduos que são dissidentes da heteronormatividade são vítimas da rejeição e, por conseguinte, têm a sensação de não estarem assegurados pelo ordenamento jurídico. De algum modo, a criminalização de atos de violência à população LGBTQIA+ se faz imprescindível e pode abrir horizontes para a se garantir com eficácia os direitos para a esses indivíduos.

Assim, conclui-se que o Poder Judiciário representado pelo STF atuou em favor de uma população minoritária e vulnerável para se garantir seus direitos previstos constitucionalmente. Perante o princípio da Carta Magna que afirma que todos são iguais sem distinção de qualquer natureza, insta considerar que não se pode preconizar qualquer concepção de ordem religiosa ou política que se contraponha a essa cláusula. Igualmente, face à morosidade da Câmara dos Deputados e Senado Federal em se posicionar diante dos crimes contra a população LGBTQIA+ sem um motivo claro se torna injustificável. Apesar do avanço no ordenamento jurídico que enquadra a LGBTfobia ao crime de racismo, ainda se faz necessária articulações na esfera do poder público e da sociedade para a efetiva erradicação da discriminação em razão de orientação sexual e identidade de gênero.

Salienta-se, por fim, a possibilidade de se implementar uma abordagem educacional como instrumento para conscientizar uma sociedade e fomentar a reformulação dos conceitos e entendimento sobre os assuntos relacionados orientação sexual e identidade de gênero. Através da conscientização da sociedade pela educação com vistas a formar culturalmente os indivíduos, aliada à possibilidade desconstrução da estrutura ética-moral de modo que elimine qualquer forma de LGBTfobia na sociedade brasileira.



Referências bibliográficas

- DE CASTRO, A.; NASCIMENTO, G. B. Liberdade de expressão frente à liberdade religiosa: direitos fundamentais em conflito e proteção de direitos da personalidade frente a discursos de ódio. *Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas (UNIFAFIBE)*, [s.l.], v. 7, n. 3, p. 1-32, 2019.
- FERNANDES, Natália; ADAD, Clara. Intolerância ou racismo religioso: discriminação e violência contra as religiões de matriz africana. *Intolerância Religiosa*, v. 2, n. 1, p. 2-17, 2017.
- LEANDRO, Marcos Eduardo; SANFILIPO, Lúcio Bernard. Deus e o Diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente. *Revista Periferia: educação, cultura e comunicação*, v. 10, n. 1, p. 89-99, 2018.
- MARINHO, Paula Márcia de Castro. Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social. *Sociedade e Estado*, [s.l.], v. 37, n. 2, p. 489-510, maio 2022.
- NASCIMENTO, S. J. Intolerância religiosa e violência frente às práticas educacionais. *Protestantismo em Revista*, [s.l.], v. 46, n. 1, p. 64-79, 2020.
- NICÁCIO, Camila Silva. Intolerância religiosa no estado de Minas Gerais: considerações a partir de uma pesquisa com boletins de ocorrência. *Revista Direito GV*, [s.l.], v. 17, n. 1, p. 25-39, 2021.

Dados do autor

Mestrando em Ciência da Religião na Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo.
jrmd1202@hotmail.com.

Recebido em 26/07/2023
Aprovado em 30/10/2023



NOTA

AS MULHERES NOS ESCRITOS PAULINOS

[WOMEN IN PAULINE WRITINGS]

JOSÉ CARLOS BARCALA

Introdução

A questão da participação da mulher na sociedade e na Igreja ainda hoje, suscita muitas discussões. Houve avanços, porém, ainda há um grande caminho a trilhar para que aconteça a sua real inserção na sociedade e na Igreja em particular.

Na história da Igreja, muitas mulheres se destacaram na sua adesão a Cristo e à Igreja, embora em menor número do que os homens, o que deixa claro, que também a Igreja se deixou contaminar pelo patriarcalismo presente em todos os tempos.

Jesus, porém, rompeu com os ditames de sua época, pois não só valorizou a mulher, como se fez acompanhar por elas em seu ministério público.

O mesmo acontece com seu fiel discípulo e apóstolo Paulo, criticado por alguns posicionamentos com relação às mulheres, porém, como Jesus, o vemos sempre envolvido com mulheres no seu apostolado, algumas ocupando até mesmo posição de destaque em suas comunidades de origem.

Este artigo, visa realizar uma revisão bibliográfica a respeito da participação das mulheres na Igreja Primitiva e o relacionamento destas com o apóstolo Paulo, através dos livros do Atos do Apóstolos, no que diz respeito aos Atos de Paulo e das Cartas Paulinas, a partir da análise de diversos autores que se dedicaram a esse assunto.

1. Desenvolvimento

Ao longo dos anos especialistas se debruçam na questão do relacionamento do apóstolo Paulo com as mulheres. Alguns o acusam de ser inimigo das mulheres, colocando-as em um



lugar inferior ou de subordinadas aos homens a partir da análise do que escreveu sobre o casamento e o celibato na 1 Coríntios 7 e na mesma carta sobre a veste das mulheres nas assembleias (1Cor 11,3-16), ou mesmo que fiquem em silêncio na assembleia e que façam perguntas em casa aos seus maridos (1Cor 14,33-36). Em Colossenses 3,18 e em Efésios 5,21-33 encontramos a exortação para que as esposas se submetam aos seus maridos. Também nas cartas pastorais encontramos referências quanto a maneira da mulher se vestir, o silêncio da mulher na assembleia e a questão da submissão e que ela não ensine ou domine o homem (1Tm 2, 9-15). Ainda em 1Tm 3,11 que elas sejam dignas de respeito, não maldizentes, ajuizadas e fiéis em todas as coisas e em 1Tm 5,3-16 a questão sobre as viúvas na comunidade cristã. Em 2Tm 3,6-7 (mulherzinhas cheias de pecado) e Tt 2,3-6 trata do comportamento das mulheres idosas.

Essas páginas são de difícil compreensão, e soam contraditórias se observarmos que em outros momentos o apóstolo não apenas cita a presença de mulheres nas comunidades, mas tece elogios e até mesmo reconhece o trabalho por elas prestados. Então como entender essas colocações do apóstolo?

A Primeira Carta aos Coríntios no capítulo 7 trata da questão do casamento e do celibato. O contexto da sociedade de Corinto em que a sexualidade e a licenciosidade eram marcantes, parece dar o tom a resposta de Paulo quanto a questão da virgindade e do casamento. Na comunidade cristã, os abusos não são permitidos porque não agradam ao Senhor, por isso, o apóstolo que preza a virgindade como melhor estado de vida, pois estando nesse estado é mais fácil servir ao Senhor, aconselha aos que não conseguem permanecer nesse estado, que se casem porque como ele diz: “Aos solteiros e viúvas, digo que seria melhor que ficassem como eu. Mas, se não são capazes de dominar seus desejos, então se casem, pois é melhor casar-se do que ficar fervendo” (1Cor 7, 8-9).

Na Primeira Carta aos Coríntios 11,3-16 o apóstolo fala sobre o véu das mulheres nas assembleias, também aqui, convém lembrar que os Coríntios viviam em uma sociedade marcada pela licenciosidade sexual. O que parece, neste contexto, é que Paulo está propondo às mulheres que se vistam de maneira condizente à sua vida cristã, incluindo aí o uso do véu, que para muitos passou a soar como maneira de submissão.

Sobre o assunto Azzi em seu artigo diz:

Mulheres e homens romanos cobriam a cabeça no culto; mulheres e homens gregos não o faziam. A Igreja de Corinto, uma grande cidade em terras gregas dominadas por Roma, incluía imigrantes orientais, para os quais cobrir a cabeça era importante.



A cobertura da cabeça era algo cultural, mas indicava valores que iam além do símbolo. No mundo mediterrâneo antigo, o cabelo feminino era objeto fundamental na provocação de prazeres sensuais. Nas sociedades que usavam cobertura na cabeça, as mulheres casadas que tinham a cabeça descoberta eram consideradas infiéis aos maridos, como que procurando outro homem. Por outro lado, as prostitutas e as jovens casadoiras usavam a cabeça descoberta, pois estavam à procura de homens. As que não cobriam a cabeça no geral eram mulheres cultas, de posição superior, das famílias que acolhiam a maioria das igrejas domésticas; para elas, a forma como enfeitavam o cabelo era uma questão pessoal. (AZZI, 2010).

Concluimos, portanto, que Paulo ao aconselhar o uso do véu para as mulheres tinha como objetivo salvaguardar a unidade da Igreja de Corinto, pois a mulher velada era mais respeitada do que as que não usavam o véu.

Ainda sobre o assunto Negro nos diz:

Não se trata de avaliar a palavra do Apóstolo, nem de negá-la ou aprová-la conforme nosso sistema de valores e conceitos. Trata-se de compreendê-la devidamente inserida em seu contexto social e cultural. Na realidade, uma leitura mais atenta de toda a passagem deixa claro que os limites impostos às mulheres não são o tema geral da períclope (NEGRO, 2013, p. 79).

E na continuidade do texto o próprio Paulo nos ensina: “Com tudo isso, aos olhos do Senhor, nem o homem existe sem a mulher, nem a mulher sem o homem. Pois a mulher foi tirada do homem, porém o homem nasce da mulher, e ambos vêm de Deus” (1Cor 11,11-12).

No entanto, uma nova medida discriminatória com relação às mulheres aparece em 1Cor 14,33-36 em que o apóstolo recomenda que as mulheres fiquem caladas nas assembleias, não lhes sendo permitido tomar a palavra e que se desejarem instruir-se que o faça em casa com o marido. Quanto a isso, Azzi em seu artigo esclarece:

Em Corinto havia certa desordem quanto à vivência dos carismas, isso por causa dos dons em abundância que havia no lugar. Mas a interrupção era considerada rude se as perguntas refletissem ignorância sobre o assunto. Como as mulheres eram consideradas menos preparadas do que seus maridos, São Paulo teria apresentado uma solução a curto prazo (o silêncio das mulheres em situações específicas) e outra em longo prazo (instrução conseguida junto aos maridos). A situação paulina em longo



prazo destaca que a mulher tem potencial para a aprendizagem e a coloca em nível de igualdade com o homem. São Paulo não teria exigido silêncio total das mulheres, uma vez que em 1Cor 11,5 ele as identifica com profetizas. (AZZI, 2010).

A carta aos Efésios, ainda hoje, suscita algumas dúvidas; já que se encontram no texto elementos de diversas naturezas literárias, hinos (1,3-14; 1,20-23; 2,14-18), doxologia (3,20-21) e orações de ação de graças e súplicas (1,15-19) e pedidos (3,14-19). Também há dúvidas quanto à sua autoria, pois, embora o texto cita Paulo como autor e mencione Tíquico (6,21), um dos companheiros de Paulo, há diferença de estilo, uso de palavras e temas, com relação a cartas dadas como autênticas (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filêmon), Portanto, muitos estudiosos a encaixam no conjunto das cartas deuteropaulinas, das quais discute-se se são de Paulo ou de um de seus discípulos (Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Timóteo e Tito). Discussão à parte, quanto a questão específica do capítulo 5,21-33, trata-se de estabelecimento de relações sociais, não só se referindo as mulheres, mas também a relação entre pais e filhos e deveres dos escravos em relação aos patrões.

Especificamente em relação às mulheres o ponto nevrálgico é a questão da submissão aos maridos, mas o contexto da exortação, está ligado à questão de que tudo está ligado a Cristo e à Igreja, diz o apóstolo, o marido é a cabeça da esposa, assim como Cristo, salvador do Corpo, é a cabeça da Igreja. E assim como a Igreja está submissa a Cristo, as mulheres devem estar submissas a seus maridos. Em contrapartida também recomenda, o apóstolo, que os maridos amem as suas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela. E que os maridos devem amar suas mulheres como a seus próprios corpos. Quem ama sua mulher, está amando a si mesmo (Ef 5,25.28).

Bortolini nos diz quanto a isso:

Penso que, nesse texto de Efésios, as mulheres acabaram prejudicadas pelo fato da relação marido e mulher estar calcada sobre a relação Cristo-Igreja. Não resta dúvida que a Igreja deve permanecer sempre unida e submissa à Cabeça que é Cristo. Mas isso não vale mais quando se trata da relação marido-mulher, pois é simples condicionamento cultural da época (BORTOLINI, 2001, p. 60-61).

Com relação a Colossenses, também considerada deuteropaulina, Paulo aplica o mesmo princípio de comparar as relações humanas a Cristo e à Igreja, assim o apóstolo escreve sobre a submissão das mulheres aos seus maridos, mas como em Efésios, também complementa que os maridos amem suas mulheres e não sejam grosseiros com elas.



Na Primeira Carta a Timóteo 1,2-15 o autor apresenta como deve ser o comportamento das mulheres quanto ao uso de roupas que sejam adequadas, que não usem tranças, nem objetos valiosos, pois devem enfeitar-se com boas obras como convém às mulheres piedosas. Também impõem o silêncio às mulheres durante a instrução e não permite que a mulher ensine ou domine o homem.

Segundo nota de rodapé da Bíblia Sagrada, Edição Pastoral:

Nos conselhos dados às mulheres é preciso ter em mente o contexto social da época, que via a mulher como inferior ao homem, o ensinamento patriarcal dos mestres judeus e as preocupações imediatas da carta. A recomendação sobre o silêncio quer evitar os excessos de boatos e indiscrições. E procura impedir que a emancipação da mulher, fruto da liberdade evangélica, acarrete exageros (BÍBLIA SAGRADA, EDIÇÃO PASTORAL, p. 1531).

O que parece um pouco estranho, pois na continuidade, em 1Tm 3 em um contexto em que o apóstolo trata sobre os diáconos, fala também das mulheres, no versículo 11, o que implica a possibilidade de existirem diaconisas na comunidade.

Na Primeira Carta a Timóteo 5,3-16 o apóstolo descreve a respeito das viúvas e precisa ser entendido de acordo com as condições concretas da comunidade. Identifica as diferenças entre elas: As que tem família e não necessitam de auxílio, as que não tendo família, precisam do auxílio da comunidade e as que assistidas ou não, desenvolvem algumas atividades oficiais na comunidade.

Na Segunda carta a Timóteo 3,6-7, Paulo se refere às mulheres no diminutivo “mulherzinhas”, porém, é importante lembrar que Paulo no decorrer desse capítulo está lembrando a Timóteo sobre o perigo eminente dos últimos tempos em que falsos mestres se infiltram no seio das famílias com doutrinas perversas e procuram primeiro agradar as mulheres, por serem mais fracas e por meio delas influenciar também os maridos. Essa orientação quanto aos que ensinam doutrinas diferentes, embora aí não encontramos referência às mulheres diretamente, também encontramos nas recomendações do apóstolo a Tito em 1Tt 1,11.

Em Primeira a Tito 2,3-6 o apóstolo aconselha as mulheres idosas se comportarem de maneira sensata e que deem exemplos e bons conselhos às jovens recém-casadas a cuidarem de seus maridos e filhos:

As mulheres idosas também devem comportar-se como convém a pessoas sensatas: não sejam caluniadoras, nem escravas de bebida excessiva; pelo contrário, sejam



capazes de dar bons conselhos, de modo que as recém-casadas aprendam com elas a amar seus maridos e filhos, a ser ajuizadas, castas, boas donas-de-casa, submissas a seus esposos, amáveis, a fim de que a palavra de Deus não seja difamada (1Tt 2,3-6).

Na interpretação de Primeira Carta a Tito 2,3-6 deve se entender que o apóstolo tem como fim orientar a Tito sobre a organização da Igreja a ele confiada na Ilha de Creta, não se refere, portanto, só às mulheres, mas ao conjunto da comunidade, orientando quanto à conduta e as responsabilidades de todos. No tocante às mulheres, segue o princípio que todas devem viver de forma a que agradem ao Senhor e que as idosas sirvam de exemplo para as mais jovens, numa espécie de serviço muito próximo a diaconia.

Aos Gálatas depois de explanar sobre a lei, Paulo conclui que chegada a fé, nos libertamos do jugo e do controle da lei, porque libertos em Cristo nos tornamos iguais perante Deus:

Chegada a fé, já não estamos sob os cuidados de um pedagogo. De fato, vocês todos são filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo, pois todos vocês, que foram batizados em Cristo, se revestiram de Cristo. Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo (Gl 3,25-28).

2. As mulheres em Atos dos Apóstolos e Cartas Paulinas

Muitas mulheres são citadas nos Evangelhos, Atos dos Apóstolos e Cartas Paulinas. Para finalidade desse artigo citaremos as mulheres que aparecem em Atos dos Apóstolos, no que diz respeito aos Atos de Paulo e suas cartas.

Dâmaris de Atenas – Aparece em Atos 17,34 convertida por volta do ano 55 por Paulo após discurso no Areópago. O fato de Dâmaris estar no Areópago pode representar a sua importância em Atenas, pois o local era frequentado quase que exclusivamente por homens.

Lídia – Aparece pela primeira vez em Atos 16,11-15. Paulo chegando a Macedônia, mais precisamente na cidade de Filipos se dirige em dia de sábado ao local onde se fazia orações e ocupa-se em falar com as mulheres que ali se encontravam reunidas. Ouvindo a pregação de Paulo, Lídia é batizada juntamente com sua família e convida o apóstolo para que fosse a sua casa. Começa então uma grande amizade entre Paulo e Lídia e a partir de sua casa o evangelho penetra na Europa. Não era costume o apóstolo aceitar favores das comunidades por ele fundadas (cf. At 20,34; 1Cor 4,12; 9,13-15), mas aceita o convite de Lídia, que embora não fosse rica



gozava de um certo conforto, pois era comerciante de tecidos tingidos com tinta de cor púrpura (roxo). Lídia por ocasião do seu batismo era viúva e tinha três filhos adolescentes. Tornou-se de grande valia para a pregação do evangelho e na difusão da igreja em Filipos, pois o apóstolo encaminhava para sua casa os recém convertidos para que fossem por ela instruídos para receberem o batismo. Ocupou grande liderança na comunidade de Filipos e sua casa transformou-se numa igreja doméstica, onde ela pregava, batizava e presidia a celebração da Eucaristia, o rito da fração do pão.

Sobre Lídia, e a importância das mulheres no ministério Paulino, Byrne, escreve:

Nossa visão acerca da vida da igreja no período inicial tem sido em muito construída a partir dos Atos dos Apóstolos. De fato, os Atos dão testemunhos da importância das mulheres no ministério de Paulo. O exemplo mais evidente é Lídia de Tiatira, que ouviu Paulo em Filipos e tornou-se a sua primeira convertida da Europa (At 16,14-15). Além de oferecer acolhida a Paulo, parece que sua casa se transformou no centro da nascente comunidade cristã de Filipos (v. 40). Lídia é talvez exemplo típico e primeiro de um modelo constante, pelo qual ricas e ilustres mulheres atuavam como benfeitoras e protetoras do movimento cristão inicial (BYRNE, 1973, p. 104-105).

Priscila (Prisca) e Áquila – Formavam um casal judeu-cristãos, tecelões, fabricantes de tendas, passaram a morar em Corinto, cidade mais rica e importante da Grécia depois que os judeus foram expulsos de Roma pelo imperador Cláudio. Chegando a Corinto, como de costume do apóstolo, ele procurou o bairro onde se concentravam os tecelões, para ali exercer o seu ofício e teve o primeiro contato com eles (cf. At 18,1-4). Paulo passou a residir com o casal e ali eles mantinham contato com inúmeras pessoas e tentavam evangeliza-las. Paulo atribuiu ao casal a tarefa de instruir os que se convertiam, uma vez que eles eram instruídos nas Escrituras (1 Cor 12,28). O casal passou a ser companheiro de viagens missionárias (Atos 18,1; 18-21; Rm 16,3-1; 1Cor 16,19). Foram discipuladores de Apolo (Atos 18,18-26). Priscila e Áquila estiveram muito presentes na vida do apóstolo e foram lembrados por ele na sua carta aos Romanos como colaboradores e que arriscaram suas vidas por ele: “Saudações a Prisca e Áquila, meus colaboradores em Jesus Cristo, que arriscaram a própria cabeça para salvar a minha vida. A eles não somente sou grato, mas também a todas as igrejas dos pagãos. Saúdem também a igreja que se reúne na casa deles” (Rm 16,3-5).

Febe – Diaconisa da Igreja de Cencreia (Rm 16,1). Febe e seu marido Júlio, pertenciam a aristocracia local, eram comerciantes de cerâmica e tinham três filhos. O esposo Júlio também exercia



autoridade política, fazendo parte do grupo dos Decuriões, ou seja, era membro do Conselho local. Moravam em Cencreia, cidade portuária situada a leste de Corinto. Febe era uma mulher que possuía dons de liderança e conduzia os negócios da família com firmeza e determinação. Febe recebeu o título de diaconisa (Rm 16,1), o que significava servidora, ministra e missionária e cuidava de modo especial dos pobres e dos doentes. Foi a mensageira que levou a carta de Paulo aos Romanos, como constatamos no texto a seguir: “Recomendo a vocês nossa irmã Febe, diaconisa da igreja de Cencreia. Recebam-na no Senhor, como convém a cristãos. Deem a ela toda a ajuda que precisar, pois ela tem ajudado muita gente e a mim também” (Rm 16,1-2).

Cloé – Era comerciante de tecidos tingidos e perfumes. Era uma mulher independente que geria os próprios negócios. Todos de sua casa, incluindo filhos, escravos e libertos foram batizados juntamente com ela. Sua casa, assim como a casa de Febe se transformou numa igreja doméstica, dentro da Comunidade de Corinto (cf. 2 Cor 1,1; 1 Cor 1,11; Rm 16, 8-9).

Júnia – Parente do apóstolo Paulo e esposa de Andrônico. O casal se converteu antes de Paulo e provavelmente foi referência discipuladora para ele. Os dois foram citados por Paulo como “apóstolos”: “Saúdem Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão; eles são apóstolos importantes e se converteram antes de mim” (Rm 16,7).

Maria – Era uma cristã em Roma, elogiada pelos serviços prestados ao apóstolo, também aparece nas saudações da Carta aos Romanos e Paulo cita que ela muito trabalhou por eles.

Trifena e Trifosa – provavelmente duas irmãs que trabalhavam na igreja em Roma. Também foram citadas pelo apóstolo na Carta aos Romanos onde afirma que trabalharam para o Senhor (Rm 16,12).

Sobre Maria, Trifena e Trifosa, Byrne comenta:

Por fim, entre os que recebem saudações em Romanos 16, encontramos estas mulheres: Maria, “que tem trabalhado muito entre vós” (v. 6), e Trifena e Trifosa, “que trabalharam pelo Senhor” (v. 12). O termo usado por Paulo para se referir ao ‘trabalho’ destas mulheres, *Kopian*, é exatamente o mesmo verbo por ele empregado para descrever sua própria atividade apostólica (cf., por exemplo, 1Cor 15,10). Uma vez mais, vemos Paulo reconhecendo o papel das mulheres cristãs como semelhante ao seu na atividade apostólica (BYRNE, 1993, p. 113).

Pérside – Mulher trabalhadora entre os cristãos romanos, considerada amiga de Paulo. Recebe também uma saudação em Romanos (16,12b).



Também recebem saudações do apóstolo na carta aos Romanos, *Júlia*, cristã da família de Filólogo, a *irmã de Nereu* e a *mãe de Rufo* (Rm 16-13-15). Quanto à irmã de Nereu, embora ela não tenha o nome citado, o texto declara que, juntos, dirigiam uma igreja doméstica em Roma (Rm 16,15).

Evódia e Síntique – Evódia era uma viúva que assumiu os negócios do marido e era uma próspera comerciante de perfumes e bálsamo. Síntique, de condição social mais modesta era também viúva de um fabricante de sandálias. Enquanto esteve em Filipos, Paulo as encarregou do atendimento aos pobres e doentes da comunidade. Em um determinado momento, desentenderam-se e foram exortadas pelo apóstolo, mas também dele recebem um elogio:

Peço a Evódia e a Síntique que façam as pazes no Senhor, E a você, Sízigo, meu fiel companheiro, peço que as ajude, porque elas me ajudaram na luta pelo Evangelho, junto com Clemente e os meus outros colaboradores. Seus nomes estão no livro da vida. (Filipenses 4,2-3).

Ninfa – Mulher que hospedava a igreja dos colossenses em sua casa (Colossenses 4,15).

Loide e Eunice – Avó e mãe do jovem Timóteo. Eram mulheres judias que provavelmente teriam se casado com homens gregos. Ensinarão Timóteo no Evangelho desde criança (2Timóteo 1,5; 3,15; Atos 16,1).

Ápia – Possivelmente esposa de Filêmon. Mulher hospitaleira, que recebeu cristãos em sua casa. O destaque de sua citação demonstra que era uma mulher influente e colaboradora do ministério de Paulo (Filêmon 2).

Cláudia – Possivelmente companheira de prisão do apóstolo (2Tm 4,21).

Essas mulheres citadas na igreja dos primeiros tempos revelam que a presença feminina era marcante exercendo liderança no meio dos apóstolos. Mas elas não eram apenas colaboradoras dos apóstolos, também exerciam funções de destaque nas comunidades em que viviam.

Encontramos inúmeras acusações ao apóstolo Paulo, alguns se referem a ele como dogmatista, moralista e antifeminista tendo como referências alguns de seus textos, não levando em consideração os limites impostos pelas leis e costumes próprios de sua época.

É preciso, porém, compreender que todo homem age de acordo com as leis e costumes do seu tempo. Os autores que se debruçaram em estudar os escritos paulinos, acreditam que muito do que Paulo escreveu está limitado exatamente a isso, as leis e costumes próprios do tempo.



No entanto, se parece contraditória a sua fala e escrita com relação a determinados assuntos, ligados a lei, costumes e particularmente ao cotidiano das mulheres, podemos perceber que a sua pregação representou também avanços, pois mesmo com as limitações próprias da época, o apóstolo valorizou os serviços prestados pelas mulheres atribuindo-lhes inúmeras funções nas comunidades e sempre fazendo referências as elas em suas cartas, juntamente com os seus demais colaboradores.

Considerações finais

Muito se tem escrito sobre o Apóstolo Paulo ao longo da história do Cristianismo e encontramos opiniões diversas sobre suas pregações e orientações a respeito de diversos assuntos. Muitos acusam Paulo de agir de forma submissa ao Império Romano, sujeito ao dogmatismo e moralismo e principalmente indiferente à questão da escravidão e agir de forma antifeminista.

Com relação às mulheres, para alguns Paulo foi o grande responsável pela não participação das mulheres na vida da Igreja, pelo menos no que diz respeito a posição de liderança, tendo como referência algumas orientações dadas em suas cartas, principalmente Primeira e Segunda aos Coríntios, Colossenses, Efésios, Primeira e Segunda a Timóteo e Primeira a Tito. Com relação às cartas citadas, encontramos na literatura consultada, informações que alguns textos podem ser acréscimos ao texto original ou mesmo escritos por outras pessoas, valendo-se da autoridade do apóstolo e dos escritos por ele, lembram os estudiosos de sua biografia que foram condicionados pelas leis e costumes próprios da época em que foram escritos, portanto, frutos de sua época, que precisam ser lidos e entendidos de acordo com uma visão não só teológica, mas também sociológica e antropológica. Percebe-se, nesses textos que Paulo, não querendo ou não podendo alterar de forma abrupta as leis e costumes, avançou de maneira sutil para romper com estruturas injustas nos relacionamentos. Podemos perceber isso quando ele escreve aos Gálatas: “Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo (Gl 3,28).

Se nas cartas encontramos passagens contraditórias, motivo de tantas pesquisas para entendê-las, também encontramos passagens em que o Apóstolo se reporta a tantas figuras femininas, tratando-as com respeito e atribuindo-lhes funções de grande importância nas comunidades. Com o apoio de Lídia o Evangelho penetrou na Europa, pois de sua casa feita uma Igreja doméstica Paulo pode ter condições de permanecer em Filipos e estruturar a Igreja na Macedônia. Priscila e Áquila deram suporte ao apóstolo em vários empreendimentos, estiveram juntos em Corinto, Éfeso e Roma. Febe foi diaconisa da Igreja de Cencrêia. Evódia e Sintique desempe-



nharam papel importante entre os Filipenses e Paulo reconhece seus esforços, motivo pelo qual as adverte para que não haja discórdia entre elas e as elogia por tudo o que fizeram. E em sua carta aos Romanos, Paulo relata e agradece o apoio de inúmeras mulheres que se destacaram na vivência e testemunho do Evangelho.

Referências bibliográficas

- ARRUDA, Lucia F. *Mulheres na vida de Paulo: a história de Lídia, Priscila e Febe*. São Paulo: Paulus, 2019. Coleção Narrativa.
- AZZI, Kátia Maria Bouez. *O valor da mulher nos escritos paulinos*. 27/09/2010. Disponível em: <<https://pantokrator.org.br>> Acesso em: 01/04/2021.
- BENETTI, Santos. *São Paulo: Vida e Mensagem*. São Paulo: Paulus, 1981.
- BÍBLIA, NT. Atos dos Apóstolos e Cartas Paulinas. *Bíblia Sagrada*, Antigo e Novo Testamento. Edição Pastoral. Tradução, introdução e notas: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin: São Paulo: Paulus, 1990.
- BORTOLINI, José. *Introdução a Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2001.
- BORTOLINI, José. *Como ler a Carta aos Efésios: o universo inteiro reunido em Cristo*. São Paulo: Paulus, 2001.
- BORTOLINI, José. *Como ler a Primeira Carta aos Coríntios: superar os conflitos em comunidade*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORTOLINI, José. *Como ler a Primeira Carta a Timóteo: organizar a Pastoral nos Conflitos*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- BORTOLINI, José. *Como ler a Segunda Carta a Timóteo: retratos do pastor e do mártir cristão*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- BORTOLINI, José. *Como ler a Carta a Tito: o cotidiano da fé*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- BYRNE, Brendan. *Paulo e a mulher cristã*. Tradução Edson Gracindo. São Paulo, Paulus, 1993. Coleção temas bíblicos.
- CRISÓSTOMO, São João. *Comentários às Cartas de São Paulo*. São Paulo: Paulus, [s.d.] Coleção Patristica, v. 23/1,2,3.
- FERNANDES, Marta Garcia. *Mulheres que lutaram pelo Evangelho. L'Osservatore Romano*. Trad.: SNPC. 21/05/2018. Disponível em: <https://www.snpcultura.org/mulheres_que_lutaram_pelo_evangelho.html> Acesso em: 27/03/2021.
- MESTERS, Carlos. *O álbum das mulheres contempladas por Deus na Bíblia*. 29/11/2019. Disponível em: <<https://givander.org.br>>. Acesso em: 27/03/2021.
- NEGRO, Mauro. *Atos dos Apóstolos*. Batatais-SP: Claretiano. 2013.



_____. *Cartas Paulinas*. Batatais-SP: Claretiano, 2013.

O'CONNOR, Jerome Murphy. *São Paulo e a moral dos nossos tempos*. São Paulo: Paulus, 1973.

PANI, Giancarlo. *As mulheres diáconos na era apostólica e subapostólica*. 25/08/2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.com>>. Acesso em: 27/03/2021.

Dados do autor

Bacharel em Teologia e Mestre em Ciências Humanas (psicopedagogia) pela Universidade de Guarulhos

Recebido em 05/09/2023

Aprovado em 25/11/2023



DOCUMENTOS

DICASTERIUM PRO DOCTRINA FIDEI

Respostas a algumas questões de S. E. Dom José Negri, Bispo de Santo Amaro, acerca da participação aos sacramentos do Batismo e do Matrimônio por parte de pessoas transexuais e de pessoas homoafetivas

Aos 14 de julho de 2023, chegou a este Dicastério uma carta de *S. E. Dom José Negri, Bispo de Santo Amaro (Brasil)*, contendo algumas questões a respeito da possível participação aos sacramentos do Batismo e do Matrimônio por parte de pessoas transexuais e de pessoas homoafetivas.

Depois de estudar a respeito, este Dicastério respondeu como segue.

Respostas do Dicastério a S. E. Dom José Negri

As seguintes respostas repropõem, em substância, os conteúdos fundamentais de quanto, no passado, foi afirmado por este Dicastério sobre tal matéria.⁶⁴

1. Um transexual pode ser batizado?

Um transexual – que tenha sido submetido a tratamento hormonal e à intervenção cirúrgica de reatribuição de sexo – pode receber o Batismo nas mesmas condições dos outros fiéis, se não existam situações em que se corra o risco de gerar escândalo público ou desorientação entre os fiéis. No caso de crianças ou adolescentes com problemáticas de natureza transexual, se estiverem bem preparados e dispostos, estes podem receber o Batismo.

Ao mesmo tempo, é necessário considerar o quanto segue, especialmente quando existem dúvidas sobre a situação moral objetiva em que se encontra uma pessoa, ou sobre as suas disposições subjetivas para com a graça divina.

No caso do Batismo, a Igreja ensina que, quando o sacramento é recebido sem o arrependimento pelos pecados graves, o sujeito não recebe a graça santificante, ainda que receba o caráter sacramental. O Catecismo afirma: “Esta configuração a Cristo e à Igreja, realizada pelo Espíri-

.....
⁶⁴ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Nota reservada sobre algumas questões canônicas inerentes ao transexualismo* (21 dezembro 2018), Città del Vaticano, *Sub secreto, pontificio*.



to, é indelével; ela permanece para sempre no cristão como disposição positiva à graça, como promessa e garantia da proteção divina e como vocação ao culto divino e ao serviço da Igreja”.⁶⁵

Santo Tomás de Aquino ensinava, de fato, que quando é removido o impedimento à graça, em alguém que recebeu o Batismo sem as justas disposições, o mesmo caráter “é uma causa imediata que dispõe a acolher a graça”.⁶⁶ Santo Agostinho de Hipona aludia a esta situação dizendo que, mesmo que o homem caia no pecado, Cristo não destrói o caráter recebido por ele no Batismo e busca (*quaerit*) o pecador, no qual foi impresso este caráter que o identifica como sua propriedade.⁶⁷

Assim podemos compreender a razão pela qual Papa Francisco quis sublinhar que o Batismo “é a porta que permite a Cristo Senhor habitar a nossa pessoa e, a nós, imergir-nos no seu Mistério”.⁶⁸ Isto implica concretamente que “nem sequer as portas dos sacramentos se deveriam fechar por uma razão qualquer. Isto vale sobretudo quando se trata daquele sacramento que é a ‘porta’: o Batismo. [...] a Igreja não é uma alfândega; é a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa”.⁶⁹

Desse modo, mesmo quando permanecem dúvidas sobre a situação moral objetiva de uma pessoa ou senão sobre as suas disposições subjetivas para com a graça, não se deve jamais esquecer este aspecto da fidelidade do amor incondicional de Deus, capaz de gerar também com o pecador uma aliança irrevogável, sempre aberta a um desenvolvimento igualmente imprevisível. Isto vale até mesmo quando no penitente não aparece de modo plenamente manifesto um propósito de emenda, porque frequentemente a previsibilidade de uma nova queda “não prejudica a autenticidade do propósito”.⁷⁰ Em todo caso, a Igreja deverá sempre convidar a viver plena-

.....
⁶⁵ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 1121.

⁶⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.* IV, 4, 3, 2, 3: “est in mediata causa disponens ad gratiam”; IDEM, *S. Th.* III, q. 69, a. 9, ad 1: “Et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae” (“E, neste sentido, todos se revestem de Cristo mediante a configuração a Ele com o caráter, não porém com a graça”).

⁶⁷ Cf. SANTO AGOSTINHO DE HIPONA, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebem*, 2 (PL 43, 691-692): “Nunc vero ipse desertor, characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Iesus Christus quaerit desertorem, delet erroris criminem, sed non exterminat suum characterem”.

⁶⁸ FRANCISCO, *Audiência geral* (11 de abril de 2018). Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2018/documents/papa-francesco_20180411_udienza-generale.html.

⁶⁹ FRANCISCO, Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (24 de novembro de 2013), n. 41.

⁷⁰ JOÃO PAULO II, *Carta ao Card. William W. Baum, por ocasião do curso sobre o foro interno organizado pela Penitenciaria Apostólica* (22 de março de 1996), 5: *Insegnamenti* XIX/1 [1996], 589.



mente todas as implicações do Batismo recebido, que se deve sempre compreender e desdobrar dentro do caminho integral da iniciação cristã.

2. Um transexual pode ser padrinho ou madrinha de Batismo?

Em determinadas condições, pode-se admitir à função de padrinho ou madrinha um transexual adulto, mesmo que tenha sido submetido a tratamento hormonal e à intervenção cirúrgica de reatribuição de sexo. Porém, como tal função não constitui um direito, a prudência pastoral exige que isso não seja permitido quando se verificasse um perigo de escândalo, de indevidas legitimações ou de uma desorientação da comunidade eclesial em âmbito educativo.

3. Um transexual pode ser testemunha de um matrimônio?

Não existe nada na vigente legislação canônica universal que proíba a uma pessoa transexual de ser testemunha de um matrimônio.

4. Duas pessoas homoafetivas podem figurar como genitores de uma criança que deve ser batizada e que foi adotada ou concebida com outros métodos, como a “barriga de aluguel”?

Para que a criança seja batizada deve existir a fundada esperança de que será educada na religião católica (cf. cân. 868 §1, 2º *CIC*; cân. 681 §1, 1º *CCEO*).

5. Uma pessoa homoafetiva e que convive [maritalmente] pode ser padrinho de um batizado?

Segundo a norma do can. 874 §1, 1º e 3º *CIC*, pode ser padrinho ou madrinha quem possua a aptidão para tal (cf. 1º) e “leve uma vida de acordo com a fé e o encargo que vai assumir” (3º; cf. can. 685 §2 *CCEO*). Diverso é o caso em que a convivência de duas pessoas homoafetivas consiste não em uma simples coabitação, mas sim em uma estável e declarada relação *more uxorio*, bem conhecida da comunidade.

Em todo caso, a devida prudência pastoral exige que cada situação seja sabiamente ponderada, para salvaguardar o sacramento do Batismo e sobretudo a sua recepção, que é um bem precioso a ser tutelado, já que é necessário para a salvação.⁷¹

Ao mesmo tempo, é preciso considerar o valor real que a comunidade eclesial atribui à função de padrinho e madrinha, o papel que estes têm na comunidade e a consideração demonstrada

.....
⁷¹ Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 1277.



por eles em relação aos ensinamentos da Igreja. Enfim, é necessário levar em conta também a possibilidade de que haja uma outra pessoa do círculo familiar para garantir a correta transmissão da fé católica ao batizando, sabendo que se pode sempre assistir ao batizando durante o rito não só como padrinho ou madrinha, mas também como testemunhas do ato batismal.

6. Uma pessoa homoafetiva e que convive [maritalmente] pode ser testemunha de matrimônio?

Não existe nada na vigente legislação canônica universal que proíba a uma pessoa homoafetiva e que convive de ser testemunha de um matrimônio.



DISCURSO DO SANTO PADRE

Conferência dos Estados-Parte na Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre as alterações climáticas (COP 28)

Sábado, 2 de dezembro de 2023.

Senhor presidente, senhor secretário-geral das nações unidas, ilustres chefes de Estado e de governo, senhoras e senhores!

Infelizmente não posso acompanhar-vos, como desejaria, mas estou convosco, pela urgência da hora que vivemos. Estou convosco, porque, agora mais do que nunca, o futuro de todos depende do presente que escolhermos. Estou convosco, porque a devastação da criação é uma ofensa a Deus, um pecado não só pessoal como também estrutural que recai sobre os seres humanos, sobretudo os mais débeis, um grave perigo que grava sobre cada um com o risco de desencadear um conflito entre as gerações. Estou convosco, porque a mudança climática é “um problema social global que está intimamente ligado à dignidade da vida humana” (FRANCISCO, Exort. ap. *Laudate Deum*, 3). Estou convosco para formular uma pergunta a que somos chamados a responder agora: estamos a trabalhar para uma cultura da vida ou da morte? Com veemência, vos peço: escolhamos a vida, escolhamos o futuro! Escutemos os gemidos da terra, demos ouvidos ao grito dos pobres, prestemos atenção às esperanças dos jovens e aos sonhos das crianças! Temos uma grande responsabilidade: garantir que não lhes seja negado o próprio futuro.

Está comprovado que as alterações climáticas em curso derivam do sobreaquecimento da terra, causado principalmente pelo aumento na atmosfera dos gases com efeito de estufa, causado por sua vez pela atividade humana, que, nas últimas décadas, se tornou insustentável para o ecossistema. A ambição de produzir e possuir transformou-se em obsessão e resultou numa ganância sem limites, que fez do ambiente o objeto duma exploração desenfreada. O clima enlouquecido soa como um alerta para acabarmos com tal delírio de onipotência. Com humildade e coragem, voltemos a reconhecer a nossa limitação como única estrada para uma vida plena.



Qual obstáculo impede este percurso? As divisões que existem entre nós. Mas um mundo inteiramente conexo, como o atual, não pode ser tratado por quem o governa como se fosse desconexo, com as negociações internacionais que “não podem avançar significativamente por causa das posições dos países que privilegiam os seus interesses nacionais sobre o bem comum global” (Francisco, Carta enc. *Laudato si'*, 169). Assistimos a posições rígidas, senão mesmo inflexíveis, que tendem a tutelar os lucros pessoais e das próprias empresas, justificando-se por vezes com aquilo que outros fizeram no passado, verificando-se balsos periódicos das responsabilidades. Entretanto, o dever a que hoje estamos chamados tem a ver, não com o ontem, mas com o amanhã; um amanhã que, queiramos ou não, será de todos ou não existirá.

Magoam em particular as tentativas de descarregar as responsabilidades sobre a multidão dos pobres e o índice dos nascimentos. Trata-se de tabus que devem ser firmemente desmascarados. Não é culpa dos pobres, porque quase metade do mundo, a mais indigente, é responsável apenas por 10% das emissões poluidoras, enquanto nunca apareceu tão abissal o fosso entre o limitado grupo de facultosos e os inúmeros desvalidos. Na realidade, estes é que são as vítimas do que está a acontecer: pensemos nas populações indígenas, na deflorestação, no drama da fome, na insegurança hídrica e alimentar, nos fluxos migratórios induzidos. Quanto aos nascimentos, não se trata dum problema, mas dum recurso: não são contra a vida, mas a favor da vida, enquanto certos modelos ideológicos e utilitaristas, que se vão impondo com luvas de veludo a famílias e populações, representam verdadeiras colonizações. Que não seja penalizado o progresso de tantos países, já sobrecarregados com onerosas dívidas económicas; considere-se, antes, o impacto de umas poucas nações, responsáveis por uma preocupante dívida ecológica para com muitas outras (cf. *ibid.*, 51-52). Seria justo encontrar adequadas modalidades de remissão das dívidas financeiras que pesam sobre vários povos, à luz da dívida ecológica também existente para com eles.

Senhoras e Senhores, permiti que, em nome da Casa Comum que habitamos, me dirija a vós como a irmãos e irmãs pondo a questão: Qual é a via de saída? Aquela que estais a percorrer nestes dias: a via do caminho em conjunto, *o multilateralismo*. De facto, “o mundo está a tornar-se tão multipolar e, simultaneamente, tão complexo que é necessário um quadro diferente para uma cooperação eficaz. Não basta pensar nos equilíbrios de poder [...]. Trata-se de estabelecer regras universais e eficazes” (Exort. ap. *Laudate Deum*, 42). A propósito, preocupa constatar que o aquecimento da terra seja acompanhado por um resfriamento geral do multilateralismo, por uma crescente desconfiança na comunidade internacional, pela perda da “comum consciência de ser [...] uma família de nações” (São João Paulo II, *Discurso à Assembleia Geral das Nações*



Unidas por ocasião do cinquentenário da sua fundação, Nova Iorque, 05/X/1995, 14). É essencial reconstruir a confiança, fundamento do multilateralismo.

Isto vale tanto para o cuidado da criação como para a paz: são as questões mais urgentes e estão interligadas. Quantas energias está desperdiçando a humanidade nas várias guerras em curso, como sucede em Israel e na Palestina, na Ucrânia e em muitas regiões da terra: conflitos que, em vez de resolver os problemas, aumentá-los-ão! Quantos recursos desperdiçados nos armamentos, que destroem vidas e arruínam a Casa Comum! Relanço uma proposta: “Com o dinheiro usado em armas e noutras despesas militares, constituamos um Fundo Mundial, para acabar de vez com a fome” (Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti*, 262; cf. São Paulo VI, Carta Enc. *Populorum progressio*, 51) e realizar atividades que promovam o desenvolvimento sustentável dos países mais pobres, combatendo as mudanças climáticas.

É tarefa desta geração dar ouvidos aos povos, aos jovens e às crianças para lançar as bases dum novo multilateralismo. Por que não começar precisamente da Casa Comum? As alterações climáticas alertam para a necessidade duma *mudança política*. Saiamos das vielas estreitas dos particularismos e dos nacionalismos; são esquemas do passado. Abracemos uma visão alternativa, comum: esta permitirá uma conversão ecológica, porque “não há mudanças duradouras sem mudanças culturais” (Exort. ap. *Laudate Deum*, 70). Neste âmbito, posso garantir o empenho e o apoio da Igreja Católica, ativa de forma especial na educação procurando sensibilizar para a participação comum e promover estilos corretos de vida, pois a responsabilidade é de todos, sendo fundamental a responsabilidade de cada um.

Irmãs e irmãos, é essencial mudar o passo e de tal modo que não se reduza a uma modificação parcial da rota, mas seja um novo modo de avançar juntos. Se no caminho da luta contra as alterações climáticas, que se inaugurou no Rio de Janeiro em 1992, o Acordo de Paris marcou “um novo início” (ibid., 47), agora temos necessidade de relançar o caminho. Precisamos de dar um sinal *concreto* de esperança. Que esta COP seja um ponto de viragem: manifeste uma vontade política clara e palpável que leve a uma decidida aceleração da transição ecológica através de formas que tenham *três características*: sejam “eficientes, vinculantes e facilmente monitoráveis” (ibid., 59). E encontrem realização em *quatro campos*: a eficiência energética, as fontes renováveis, a eliminação dos combustíveis fósseis, a educação para estilos de vida menos dependentes destes últimos.

Por favor, avancemos! Não voltemos atrás... Sabe-se que vários acordos e compromissos assumidos “tiveram um baixo nível de implementação, porque não se estabeleceram adequados mecanismos de controle, revisão periódica e sanção das violações” (Carta enc. *Laudato si'*,



167). Trata-se de não adiar mais, de implementar, e não apenas desejar, o bem dos vossos filhos, dos vossos cidadãos, dos vossos países, do nosso mundo. Que vós sejais os artífices duma política que dê *respostas concretas e coesas*, comprovando a nobreza da função que desempenhais, a dignidade do serviço que prestais. Porque o poder serve para isto: para servir. E não adianta conservar hoje uma autoridade que amanhã será recordada pela sua incapacidade de intervir quando era urgente e necessário (cf. *ibid.*, p. 57). A história ficar-vos-á reconhecida por isso, e agradecer-vos-ão também as sociedades onde viveis e em cujo seio prolifera uma nefasta divisão de “cliques”: entre catastrofistas e indiferentes, entre ambientalistas radicais e negativistas climáticos. E é inútil alinhar por uma das partes; neste caso, tal como na causa da paz, isso não oferece qualquer remédio. O remédio é a boa política: se um exemplo de concretização e coesão vier de cima, beneficiará a base, onde muitos, especialmente jovens, já estão empenhados em promover o cuidado da Casa Comum.

Possa o ano de 2024 marcar um ponto de viragem. Gostaria que fosse de bom auspício um episódio ocorrido em 1224. Naquele ano, Francisco de Assis compôs o *Cântico das Criaturas*. Fê-lo depois duma noite passada no meio de dores físicas, já completamente cego. Depois daquela noite de luta, de espírito aliviado por uma experiência espiritual, ele quis louvar o Altíssimo pelas criaturas que já não via, mas sentia como irmãos e irmãs, porque descendiam do mesmo Pai e partilhavam a existência com os outros homens e mulheres. Assim, inspirado por um sentido de fraternidade, foi capaz de transformar a dor em louvor e o cansaço em empenho. Pouco depois acrescentaria uma estrofe na qual louvava a Deus por aqueles que perdoam, e fê-lo para dirimir – com sucesso! – um escandaloso litígio entre o Governador local e o Bispo. Também eu, que trago o nome de Francisco, gostaria de vos dizer com o tom veemente duma oração: deixemos para trás as divisões e unamos forças! E, com a ajuda de Deus, saíamos da noite das guerras e das devastações ambientais para transformar o futuro comum numa alvorada de luz. Obrigado.